ANTONIO TOVAR

UN LIBRO SOBRE PLATÓN

ESPASA-CALPE, S. A.

Primera edición, especialmente autorizada por el autor para la
COLECCIÓN AUSTRAL

PRINTED IN SPAIN
Acabado de imprimir el día 20 de febrero de 1956

Talleres tipográficos de la Editorial ESPASA-CALPE, S. A.

ÍNDICE

Páginas

AVCTOR VXORI SVAE

Tantas veces hablamos del destino a que la multiplicada prole de Adán y Eva está llamada después de nuestro siglo, y tan cercano e inevitable sentimos el hormiguero de los imperios de la protohistoria o del Brave new world, *que comprendemos muy bien a Platón en lo mejor que tiene, y necesitamos un libro sobre él.*

Baste decir que los cristianos han sentido en muchos momentos a Platón como un precursor en cierto modo. Este ateniense, que había querido escribir tragedias, por un extraño destino prepara el cristianismo y la difusión de religiones orientales. ¡Como que dividió al hombre en cuerpo y alma, y con el ingrediente de las almas no se pueden hacer hormigueros del todo regulares! Mas los filósofos no son consecuentes, y así Platón, olvidándose de que había descubierto el alma, se empeñó en construir una ciudad, un hormiguero, más perfecto que los conocidos. Este error nos prueba que la ilusión es más fuerte que la verdad que descubrimos. Pero sólo con contradicciones así se puede vivir una vida humana.

I

Yo soy un discípulo extranjero al que el viejo maestro nunca ha concedido una mirada. Ahí está el cadáver de Platón. Sus discípulos lloran alrededor: Espeusipo, Xenócrates, Aristóteles, Teofrasto, Filipo de Opunte... A ellos les ahoga la pena, y yo me dejo llevar blandamente. Como soy extranjero y demasiado joven, siento que estoy aparte y puedo mantenerme sereno. Cuando el viejo ha cerrado los ojos, ha entrado en su reino. El reino de esas aves sirenas entre las que él comienza ya a cantar.

Yo he venido a esta Academia atraído por los libros que escribió el maestro hace tiempo. Los he leído con pasión y curiosidad infinita, pero al llegar aquí me he hallado con otra cosa. Matemáticas, astronomía, conversaciones sobre el gobierno de los hombres, han alejado de aquí a las musas jóvenes y graciosas de otro tiempo, y son las inspiradoras ahora divinidades severas y más cercanas de las Parcas venerables que de las graciosas doncellas del Helicón.

Los oigo llorar, ahí fuera, a todos. Aristóteles mismo, en quien el maestro descubría la ambición y cierto fuego sagrado, se ha cubierto la cabeza con el manto.

Yo mientras tanto voy a intentar sacar de estos libros, que en la escuela guardan, en todo lo que se puede guardar, el alma del maestro, la historia de lo que ha pensado durante su vida entera.

He aquí los libros completos. Yo creo que nadie ha escrito nunca más. La *Iliada* y la *Odisea* juntas acaso son como la mitad de los volúmenes que aquí tenemos. Es verdad que algunos poetas trágicos han dejado casi tanto, pero nuestro maestro no se ha fundado en los mitos heredados, y ha procedido al escribir con originalidad y audacia mayores, que me perdonen los poetas.

Nadie antes ha osado escribir en prosa tanta cantidad, ni exponer en la lengua que camina a pie, sin ayuda de alas ni ritmos, las cosas más altas que un griego ha dicho nunca. Y he oído que aún falta aquí el escrito más extenso y profundo del maestro, ese cuyos borradores ha confiado a Filipo de Opunte para que los termine de poner en limpio. Parte al menos la he oído discutir y algunos trozos los he leído.

¡Cuántas palabras mágicamente guardadas aquí en estas cajas! Yo tomo un rollo, voy siguiendo con mi dedo los caracteres, y, ¡oh maravilla!, salen de mis labios las mismas palabras que inscribió, hace tiempo, ese anciano que yace muerto ahí fuera. Nadie antes que él ha hecho este uso de la escritura, como nadie antes que él ha medido el peligro de la letra escrita. Saber cosas porque uno las tiene apuntadas no es lo mismo que sabérselas a solas, en el recuerdo, en el fondo del alma, bien aprendidas. Día llegará en que los hombres no sabrán nada porque entre todos lo tendrán todo almacenado, en los libros de sus bibliotecas, mejor dicho, de las bibliotecas comunales, que no serán ni siquiera suyas.

Estas cajas aquí son la primera biblioteca de todas, el más primitivo tesoro de lo que va a ser la moneda corriente, tan necesaria y tan corriente como todas las monedas.

El maestro lo ha dejado dicho para siempre en uno de sus libros (*Fedro*, 274 *c* y sigs.). Un dios egipcio, al cual estaba consagrado el ibis, y cuyo nombre era Theuth, inventó los números y las cuentas, la geome-

tría y la astronomía, los juegos de tablas y dados, y por fin las letras. Este inventor se presentó ante el dios Amón, que reinaba en Egipto, para presentarle con orgullo sus artes. Fuéle Amón preguntando por la utilidad de cada una, y entonces, según le parecían, se las ensalzaba o vituperaba. Cuando llegaron a las letras, Theuth comenzó a hacer el elogio.

—Aprender esta ciencia haría a los egipcios más sabios y con mejor memoria, porque se ha inventado como una panacea de la memoria y de la sabiduría.

Mas el otro dijo:

—Artificiosísimo Theuth, uno es el que inventa y otro el capaz de juzgar la utilidad o daño que puede hacer a los que del arte usan, pues ahora tú, con debilidad de padre, has dicho de las letras lo contrario de lo que en verdad son. Este remedio de la memoria, que tú dices, traerá a los que lo aprendan el olvido, ya que la memoria quedará descuidada al ser confiada al apoyo externo de unos caracteres ajenos; los hombres entonces no recordarán nada interiormente y lo que parece que es un remedio de la imperfección de la memoria humana absorberá la memoria misma. Con tu invento se logrará que los ignorantes parezcan sabios y que no haya sabios de verdad, sino sólo aparentes.

Pues una cosa es el discurso verdadero, que fluye vivo, y otra es aquello que osa escribir el escritor (*Epist.*, VII, 342 *a*). La letra deja paralizado e inmóvil (*Ibid.*, 343 *a*) lo que vive como una llama en el *inquieto pensamiento*. Y, sin embargo, así está inmóvil lo que de su pensamiento ha dejado escrito Platón.

Los venideros dudarán de que en los libros de Platón esté lo más esencial de su pensamiento. Si él consideraba juego la actividad de escribir, ¿cómo no iba a ser algo más que escritor? ¿Cómo no iba a dejar un *logos* vivo, una especie de llameante verdad, irreducible a escritura, que fuera su más auténtico testamento? Me temo que desde mañana mismo va a

nacer, con esta duda, la pretensión de guardar esta herencia misteriosa y casi inefable.

Ese hombre divino que acaba de morir se ha dado cuenta de que comienza ahora una nueva manera de saber. Hasta ayer mismo, hasta los días de su maestro Sócrates, o quizá hasta la aparición de Tales o Jenófanes, los hombres sabían de memoria, como los rapsodas, y la sabiduría se envolvía en el mito. La gran pregunta, para qué hemos nacido, nadie se atrevió a hacérsela a solas. ¿Acaso uno de los primeros humanos, al ver al sol ponerse, o bajo la capa del cielo estrellado, sintió esta comezón? De todas maneras no se la supo formular.

La pregunta estaba implícitamente respondida de la mejor manera posible en la sabiduría arcaica. Con respuesta profunda y —por consecuencia— negativa. No haber nacido es lo mejor; irse de este mundo lo antes posible, lo segundo en orden.

Entonces, ¿cómo la divinidad nos ha traído aquí sin consultarnos? ¿Para qué hemos nacido? Había que buscar una respuesta acorde con la belleza del mundo, con el bienestar de nuestro cuerpo una tarde feliz, con las estrellas de una noche de verano, con los niños a quienes se ve jugar.

El intento de responder a esa pregunta ha cambiado en todo el mundo el modo de vivir de los hombres. Desde el invento del fuego por Prometeo no había vuelto a darse un cambio tan profundo.

Ha terminado la existencia arcaica, en la que el hombre no estaba individualizado, y han nacido la personalidad y el destino propio. Alguien se ha sentido como profeta, nacido «para trastornar y arrancar y destruir, y después reedificar y renovar» (*Eclesiástico*, 49, 9).

Casi uno de estos profetas es el maestro. Ha habido en todo el mundo un movimiento semejante, hasta en la India y el Oriente extremo.

Ha nacido en todas partes una irresignación a la existencia comunal y un ansia de afirmar la inmortalidad. Las religiones, desde hace doscientos o trescientos años, han cambiado y se han vuelto ante todo morales, sancionadoras supremas del bien.

La religión del dios Apolo, que ha sido la suprema instancia en la moral y en la política, los misterios, los poetas trágicos, Sócrates, han sido momentos de una revolución profética.

Si ha habido de un extremo a otro del mundo contagio, si realmente podrían señalarse influencias e interpenetraciones a través de lenguas y culturas alejadas, si misteriosamente la Divinidad se ha desvelado en grados distintos a los distintos pueblos, no sabré decidirlo, pero desde Pitágoras a Confucio, desde el mar de Italia a las orillas del Ganges y del gran río de China, ha habido un vivo movimiento, un progreso y enriquecimiento en el saber de los hombres.

Atrás queda el mundo arcaico, cuya imagen fué fijada en los grandes imperios del alba de la Historia, en Babilonia y en Menfis. Atrás queda la ciudad hormiguero, la ignorancia de la inmortalidad por el hombre comunal. Está abierta la puerta a una religiosidad superior: la vida es explicada no por el hormiguero, sino por la pervivencia después de la muerte. El hombre sabe desprenderse del ambiente, se siente solitario, individuo, dueño de sí, capaz ya de reaccionar contra la naturaleza, de librarse de ella y contradecirla, de observarla desde fuera.

Uno de los más grandes conquistadores de este nuevo mundo ha sido el maestro. Los filósofos primeros, Pitágoras, Sócrates, el mismo dios Apolo y los hierofantes en los misterios, lo han precedido y fueron sus guías; también doctrinas de inmortalidad han llegado hasta él desde la India y Persia, y cuando viajó hasta Egipto pudo recoger viejísima sabiduría de los tiempos arcaicos. Tal vez la voz de los profetas israelitas ha llegado hasta él como un eco lejano. Por

todo ello ha sido uno de los más grandes y de los más originales renovadores del mundo.

Nos es difícil darnos cuenta de aquella renovación y de cuán profundo alcance tuvo, porque apenas nos es posible imaginar lo que es una cultura arcaica a la que no han llegado destellos de la revelación renovadora. Reinaban entonces dioses exterminadores y ángeles crueles, y hecatombes de niños pagaban por la seguridad agrícola que disfrutaban los humanos.

Necesitamos tener presentes aquellos horrores de los dioses carniceros de Canaán, de Méjico, para medir lo que debe ser nuestro agradecimiento a todos aquellos hombres piadosos, poseídos de un nuevo y más alto sentido de lo divino y de lo bueno, que así liberaron a la humanidad de un peso horrendo. «Ninguna divinidad tiene mala intención contra los hombres», ha dicho pacificadoramente el maestro (*Fedón*, 151 *c*).

Si Platón no es el primero de aquellos héroes, es de los que han tenido más completa fortuna y va a quedar para siempre como base del misticismo, del camino directo y sin intermediarios entre el hombre en este mundo y la Divinidad. Él ha mostrado caminos hacia un Dios justo y paternal, libre de las crueldades y ritualismos que los hombres durante milenios han creído el vínculo con la Divinidad. Yo sé que el maestro ha sido y será siempre uno de los grandes guías en esta subida de tesitura.

II

Está bastante lejos de nosotros la vida de Atenas en los tiempos de Platón. Nos faltan las notas rápidas en los historiadores, y restos menores de la vida de entonces apenas hay. El ideal sería que pudiéramos dar una descripción no sólo de lo que había, sino de lo que no había aún. Tal es la circunstancia de Platón, dentro de la cual y contra la cual él se hizo. Atenas llegó durante su vida a todos los extremos: de la nobleza y del envilecimiento, del poder y de la derrota. En Atenas, nos dice Plutarco (*Dión*, 58), se criaban los hombres buenos más excelentes y los malos más criminales, «lo mismo que en el país se da la mejor miel y la cicuta más venenosa».

Para escribir esta página habrá que señalar que estamos muy atrasados en la tarea de describir fenómenos culturales. ¿Cómo trazaríamos las coordenadas de la vida griega en tiempos de Platón en forma que no fuera eligiendo el azar unos cuantos puntos? Los griegos parece que se comenzaron a ocupar en el problema de una biología histórica, o, si se quiere mejor, de una sociología, y eso debió ser como intento la obra del aristotélico Dicearco *Vida de Grecia* o la imitación de Varrón *Sobre la vida del pueblo romano*. Pero, perdidos estos libros sin que sepamos bien lo que lograron, la empresa de describir una cultura y sus fundamentos se ha quedado muy atrasada. Nues-

tra situación en este terreno es como sería la de los historiadores si Tucídides no hubiera existido, o se hubiera perdido. Tal vez la obra de Dicearco se perdió porque no daba plenamente en el clavo.

Platón percibió que su ciudad iba quedando al margen de la Historia, después de haber representado un primer papel. Ello lo lanzó fuera de Atenas, y lo dispuso para tener una visión más universal, nueva después de la aún ciudadana de Sócrates.

La historia de la Atenas de 428 a 348 a. de J. C. significa una definitiva retirada del papel de protagonista. Una gran derrota aniquila el poder naval de la ciudad y la pone en manos del enemigo cuando Platón, que por su familia era un noble a quien en los buenos tiempos pasados hubiera correspondido intervenir en el gobierno, tiene veinticuatro años.

La vencedora Esparta es justamente la ciudad con la que Platón y sus dorizantes amigos aristócratas menos querrían haber chocado. Por otra parte, la Esparta de Lisandro, el atrevido y hábil general vencedor, no debió de parecerle fiel a sí misma. Como suele ocurrir en las guerras, el vencedor, tras el abrazo de la lucha, se asemejaba ya demasiado al vencido. La Esparta triunfante había abandonado a sus ojos la constitución doria que el maestro siempre admiró, hasta situarla cerca del modelo ideal de la más alta constitución filosófica.

Platón debía lamentar ya entonces que en el choque no hubiera sufrido sólo la patria Atenas, sino también su antagonista, la ciudad de duras virtudes austeras y aristocráticas, de modos de vida nobles, que brillaban con prestigio ante los atenienses más arraigados en el país y más representativos de la ciudad de Codro y de los héroes míticos de la Acrópolis.

Fué la decadencia moral la que le afectó más en la desgracia de su patria, y si todavía el restablecimiento de la democracia que siguió a la derrota, y los juramentos de paz y concordia con que los ciudadanos

evitaron una guerra civil, le hicieron concebir alguna esperanza, la ejecución de Sócrates por este régimen en seguida que normalizó el funcionamiento de sus tribunales, le hizo desentenderse para siempre del problema del gobierno de Atenas, a pesar de que siempre, hasta su vejez, le siguió preocupando no parecerse a los sofistas sin patria ni morada (*Tim.*, 19 *e*).

De joven, en los años anteriores a la derrota, vió Platón que morían viejos Eurípides y Sófocles, y los grandes políticos (que ya no eran de la talla de un Temístocles o un Pericles, por cierto poco simpáticos para el aristócrata Platón) fueron desapareciendo durante la guerra del Peloponeso. Incluso aquel grupo de locos que intervinieron trágicamente en la última fase de la guerra y en la ocupación de Atenas por los espartanos, y de los cuales Platón no estaba lejos, ni por sangre, ni casi por actitud vital, desapareció tan trágica y sangrientamente como había intervenido. De ellos Platón tiene formado juicio ambivalente: Alcibíades, sus tíos maternos Critias y Cármides... ¿Eran sólo unos criminales?

Si la política, desde Cleón, estaba abierta a las gentes sin abolengo, en la vida social todavía subsistiría la vieja distinción de clases. La celosa *isotimia* democrática, la teórica igualdad de todos para llegar a los cargos del Gobierno, promovida desde antiguo por ciertas familias patricias que se habían servido del apoyo popular para gobernar ellas, había comenzado a ser realidad cuando Platón era niño. Pero uno de los elementos con que Alcibíades, por ejemplo, había jugado más eficazmente para atraerse al pueblo era su abolengo y su distinción.

Platón siempre consideró que con la entrada en la política de los salchicheros y de los curtidores había fallado algo muy importante, y ello por sí explicaba suficientemente la degeneración moral que le asqueaba y mantenía alejado. De los políticos atenienses que él pudo tratar en su madurez, Timoteo, hijo de Conón,

es el que por algunas referencias sabemos que tuvo relación personal con Platón; Foción y Licurgo, los dos políticos más severos y más al gusto antiguo que tuvo Atenas en los mediados del siglo, fueron considerados sus discípulos, lo que es muy significativo, aunque no sea cierto.

En el aspecto económico, sin embargo, Atenas supera la difícil crisis. A pesar de la derrota militar, de la ruina de su imperio, de la pérdida de posiciones clave para la navegación, el comercio de exportación se mantiene y sigue alcanzando desde el mar Negro hasta Cataluña. Es verdad que los propietarios rurales, como era la familia de Platón, padecieron las consecuencias de la guerra de invasión y de la sistemática destrucción durante años de cosechas y arbolados; es verdad que la moneda se depreció, y que el dinero pasó, como suele suceder en las crisis que acompañan a las guerras, de unas manos a otras.

Es posible, no estamos bien informados, que Platón perdiera la fortuna paterna; como ya veremos, su madre contrajo, cuando él era niño, segundo matrimonio. La compra de la Academia no supone gran riqueza, pues se trata de un pequeño terreno en que instalar su comunidad de enseñanza.

Platón nace dentro de una familia que sin duda daba al culto divino lo que correspondía en los usos atenienses. Devoción particular tiene por las Musas y Apolo, y en este aspecto no está lejos del ritualismo socrático. Pero se diferencia de su maestro en conceder una parte mucho más importante al culto de los misterios. ¿Será el cambio de actitud de generaciones que han sentido la inseguridad en la vida de su ciudad lo que explica que Platón acudiera a doctrinas de salvación y a mucho más firmes esperanzas de inmortalidad?

Es posible que la simpatía y el interés por los misterios y por las doctrinas órficas le viniera a Platón del ambiente familiar, o también de los círculos aris-

tocráticos, tan inquietos en aquellos tiempos y tan abiertos a todas las novedades. Las nubes de la derrota y la crisis política alejaban sin duda a las clases dirigentes de las devociones más tradicionales y oficiales, aunque sepamos demasiado poco de si una orientación hacia los misterios pudo compensar en parte el despego por Atena o los Hermes de las calles y caminos.

Durante la vida de Platón las creencias religiosas tradicionales y oficiales descienden en buena parte a supervivencias un tanto muertas. No son del todo sustituídas por otras, pero el desarrollo que adquieren cultos y devociones antes secundarios o desconocidos prueba que se habían debilitado por consecuencia de la crítica racionalista de sofistas y filósofos, por el desarrollo de la observación, por el desgaste continuo a que la fe en lo sobrenatural está sometida.

Los mismos atenienses, que habían quemado el libro de Protágoras y habían expulsado a Anaxágoras, se habían acostumbrado en el teatro a oír «impiedades» que, por otro lado, representaban la espiritualización de la vieja religión. De las «impiedades» de los filósofos se deducía una lección semejante a la que habían dado los profetas hebreos al clamar: «¿De qué me sirve a mí la muchedumbre de vuestros sacrificios? —dice el Señor—. Harto estoy. No quiero holocaustos de carneros ni sebo de animales gruesos ni sangre de becerros y de corderos y de machos cabríos» (Isaías, 1, 11).

La condena de Sócrates fué una última muestra de la antigua piedad, pero no repetiré cómo fué una serie de desgraciadas circunstancias lo que hizo la ejecución inevitable.

Y en cuanto a lo que cambió durante la vida de Platón, ¡cuántas cosas que no sabemos! Se perdieron tradiciones y canciones antiguas, y las referencias que en sus libros hallamos a Estesícoro, a Simónides o a Píndaro, reflejan un gusto artístico atrasado. Como le

ocurría con el gusto en la escultura o la pintura, se inclina siempre al estilo severo y arcaico, y quisiera mantenerlo por siempre, como conservador reaccionario.

Tal vez porque escribe pensando en un pasado mejor, a aquellos tiempos traslada la acción de sus diálogos, buscando cuarenta o sesenta años atrás el mundo lejano, más puro y feliz, que echaba de menos.

Es bastante significativo que los elogios de Milcíades y Temístocles y Pericles y Cimón aparezcan en boca de Calicles, el brutal elogiador de la fuerza y el triunfo. Y en especial, respecto de Pericles, con socrática ironía Platón hace hablar al maestro de que los atenienses, mientras no fueron mejorados por el brillante jefe, se mantuvieron sumisos, pero después que Pericles en cierto modo los ennobleció a todos, con darles sueldo y liberarlos del trabajo manual, se volvieron contra él como bestias domésticas que aprenden a cocear o morder o cornear a su amo.

Ya antes, a Cimón, a Temístocles, el pueblo los castigó con el ostracismo y la persecución y destierro. El presente, en su desolación, no traía nada nuevo.

Sin embargo, la mirada serena y triste de Platón no se detenía en ningún momento concreto de la Historia. Salvo por lo que se refiere a los tiempos míticos, vuelto hacia los tiempos de antes del diluvio de Deucalión, cuando una Atenas cubierta de árboles y, en lugar de rocosa y pelada, bien mullida de tierra, cubría la cuenca del Erídano y del Iliso, entre la Pnix y el Licabeto, y dominaba un imperio extendido por todo el mundo de la fábula.

III

Sabemos que Platón ha muerto de ochenta (o acaso ochenta y un) años. Esto quiere decir que nació en 428-27. Se dice que el 7 del mes de Thargelión, pero la coincidencia con este día dedicado al dios Apolo hace la referencia sospechosa. Su padre, Aristón, se dice, no sabemos con qué fundamento, que descendía de la antigua familia real, de Codro, el rey que se ofreció a la muerte en el campo de batalla para que triunfase la ciudad de Atenas. Perictione, la madre, era de familia muy aristocrática, emparentada con Solón: hermana de Cármides y prima de Critias. ¿Cuántas generaciones separaban de los dioses a estos aristocráticos progenitores?

Platón nos presenta en la *República* a sus hermanos mayores, muertos antes que él: Adimanto y Glaucón, que sabemos por él mismo habían luchado como jinetes en un encuentro en Mégara, cuando aún Platón era demasiado joven para la guerra (409). Sabemos también que era su hermana de doble vínculo Potone, la madre de Espeusipo, el heredero de la Academia. Muerto Aristón cuando aún el filósofo era niño, Perictione se caso de nuevo con Pyrilampes, hijo de Antifón, vinculado ya con la familia, del que tuvo al menos otro hijo.

De toda esta familia, a la muerte no queda, según consta en el testamento, sino su sobrino Espeusipo, y otro heredero, Adimanto, que debe de ser nieto del

hermano de ese nombre. En los dos hermanos del filósofo había repartidas cualidades que en él brillan: Adimanto era más grave y profundo; Glaucón, más brillante y chistoso. Entre toda la familia es a ellos dos a los que distinguió con su afecto.

En la casa de Atenas, en el demo de Collytos, al pie mismo de la Acrópolis, y en la posesión rural de la familia, a las orillas del Cefiso, transcurrieron los años de infancia del filósofo, que aprendió así a amar el campo y a entender, de una manera muy aristocrática, de perros y de caballos.

De brillantes dotes intelectuales, acusadas desde la primera infancia, Platón aprendió rápidamente lo que formaba la instrucción de un niño ateniense de buena familia. No se sintió en modo alguno constreñido por ella. En la *República* (II, 376 *e*) nos dice que es difícil mejorar la educación que hemos heredado tradicionalmente en sus dos aspectos de música para el alma y gimnasia para el cuerpo. La música para los griegos tenía, además de su sentido propio, otro más extenso, en el que se engloban no sólo el arte del canto y los instrumentos, sino toda la educación artística, y aun literaria y científica en general, presidida, como estaba, por las Musas.

En la plenitud de la vida, Platón dedicará (*Prot.*, 325 *d*-326 *c*) un recuerdo a la educación que recibió. La nodriza, la madre, el ayo y el mismo padre compiten en hacer al niño lo mejor posible. Le enseñan lo que está bien y lo que no, lo que es bueno y lo que es malo, con continuas advertencias de «¡Haz esto!», «¡No hagas lo otro!». Si no obra bien, golpes y amenazas lo enderezan como a un arbolillo. Después la familia lo envía al maestro, para que aprenda las letras y la música. Los maestros enseñan a los niños los textos de los buenos poetas, para que no sólo los lean, sino que los aprendan de memoria. En esos textos hay sentencias, donde está la moral, alabanzas de los héroes antiguos, donde está el ejemplo que mueve aris-

tocráticamente a imitación. Los maestros de cítara cuidan de que los niños aprendan un arte que los hace moderados y temperantes. Aprenden además a cantar versos de los buenos poetas. En la música está la enseñanza de la mansedumbre y del ritmo, con lo cual se hacen los niños hábiles en palabras y acciones. Pasan después, ya muchachos, al maestro de gimnasia, en la cual perfeccionan el cuerpo y lo someten a una útil vigilancia.

Cuando han terminado la enseñanza infantil, la ciudad les obliga, para que sean ya verdaderos ciudadanos, a aprender sus leyes.

A la educación basada en los poetas, que es la que él recibió, opondría Platón más tarde, como es sabido, sus reparos morales, contra los mitos que son de mal ejemplo y que además presentan acciones indignas de la divinidad. Sobre la educación gimnástica no hay sino leer el *Lisis* o el *Cármides* para sentirnos cerca de aquella extraña costumbre griega, conforme a la cual los niños hacia los diez o doce años, acompañados de su ayo esclavo, el pedagogo, comenzaban a ejercitarse en los deportes. En la conversación de las palestras se completa la educación del joven griego noble. Allí oye hablar a los ancianos más experimentados y que más se han distinguido en la guerra y en los negocios públicos. Todo lo que puede conocerse de geografía, de historia, de comercio, de arte de la guerra, de moral, se trata en la palestra. Allí se aprenden las buenas maneras, el comportamiento en sociedad. Allí se desarrolla también esa relación entre el joven y el hombre adulto que, aprendida del tracio Thamyras, sirve, de extraña manera, para la educación. Aspecto éste poco grato para nuestro sentido de la moral, pero imprescindible para conocer a Platón, que, únicamente, y sin duda desde los días de su juventud, orientó desviadamente sus impulsos eróticos. De esta desviación habría de proceder la alta escuela de amor sublimado que constituye su enseñanza.

Si Platón escribió, como se nos cuenta, tragedias en su primera juventud y las quemó al conocer a Sócrates, no sabemos del todo si es cierto, pues el valor dramático de los diálogos pudo provocar la invención de una formación en la poesía trágica. Tampoco sabemos cómo conoció a Sócrates, ni cómo, si de repente o poco a poco, fraguó la relación entre ambos.

Platón nos ha dejado escrito cómo Sócrates asistía a las reuniones en casa de los más ricos y aristocráticos atenienses, o cómo acudía a las palestras y hablaba con los más respetables políticos y los jóvenes de mejor familia. En un ambiente de éstos, la casa de Polemarco, el padre del orador Lisias, sitúa la conversación de Sócrates con sus hermanos, en presencia de Trasímaco, el violento sofista.

Hubo varias etapas en la vida de Sócrates. Platón llegó a la última. Nada quedaba del Sócrates físico que ridiculizó Aristófanes, ni el maestro gustaba ya de las discusiones para afilar la dialéctica que fueron la herencia de los megáricos. También Antístenes había tomado modelo en los comienzos de la preocupación moral de Sócrates. Antístenes recoge el trato de Sócrates con los artesanos, la gente del pueblo, los asistentes diarios al mercado.

Platón halló a su maestro ya introducido en la alta sociedad y ocupado ante todo por problemas morales. Despreciaba desde hacía tiempo la preocupación jónica por la cosmología, y en el diálogo había logrado la maestría suficiente para alumbrar en el alma del interlocutor la verdad que buscaba. Moral y dialéctica es la orientación que Platón hereda de Sócrates. Pero a la moral y a la dialéctica había llegado Sócrates tras una larga carrera.

A la dialéctica inicial y a la moral más progresada de Sócrates se unen en Platón influencias de Heráclito, de Parménides y Zenón, de los megáricos...

En los turbados años del fin de la guerra peloponesíaca, cuando los cimientos mismos de la ciudad se

conmueven, Platón crece en un ambiente de preocupación y de angustia. Cuando la revolución oligárquica que intenta terminar con el gobierno democrático, Platón tiene dieciséis años. Debió ser más que un mero espectador, pues gente de su familia intervenía en ella, y no es probable que la ortodoxia democrática satisficiera a los círculos familiares del joven. Para estos aristócratas propietarios rurales, la marina, el comercio, el imperialismo de los demócratas, era odioso; su ideal, volver a los tiempos anteriores a Temístocles.

Dos años antes de la revolución de 411, el desastre de la gran escuadra en la empresa contra Siracusa terminó con las ilusiones de Atenas y cubrió de luto a las familias, con la pérdida de 6.000 hombres: casi la décima parte de los ciudadanos. En casa de Platón se participó mucho, sin duda, en las vicisitudes de Alcibíades, traidor primero a la ciudad, vuelto luego como gran favorito del pueblo, y por último exilado y maldito. Platón, cuando apenas salía de la infancia, lo debió ver, y entonces se le quedó grabada la figura del *dandy,* desdeñoso y entusiasta, ambicioso y frívolo, que tanto daño iba a hacer.

La catástrofe de Atenas le sorprendía en un momento crítico de la vida. El joven de veinticuatro años veía desmantelar los muros de la ciudad y del Pireo, aniquilada la escuadra y disueltos los vínculos que ligaban a Atenas con las islas y con las ciudades jónicas de Asia. Parece que no fué combatiente, y que no tomó parte en las últimas campañas de aquella guerra iniciada antes de nacer él.

En aquellos años de la vida del maestro, que conocemos mal, podemos señalar, sin duda, las causas de su actitud vital ya para siempre. Hermano menor que ve luchar a los mayores cuando él no está en edad; aislado tal vez en su hogar por causa del segundo matrimonio de la madre; aristócrata que contempla cómo el poder pasa irremediablemente a los plebeyos; poeta que se inicia en un género que ha recorrido su ciclo

entero y después de Eurípides degenera en virtuosismos técnicos y deshumanizados; discípulo que recibe de Sócrates un mensaje insospechado de verdad, de sinceridad, de culto a la propia razón, de exigencia de rigor intelectual con crueldad contra uno mismo. «Siempre dices lo mismo», le dice el sofista Calicles a Sócrates (*Gorg.*, 490 *e*). Sócrates responde desde el fondo del alma que odia el falso brillo: «Lo mismo, es cierto, y sobre las mismas cosas».

Sobre esta primera juventud amargada y difícil, la gran desilusión, que él mismo nos cuenta *(Epist.*, VII, 325 *b)*. Cuando ya se restablece la democracia, apenas ha comenzado a funcionar normalmente el sistema político, sobreviene la condena de Sócrates. El justo que no se quiere humillar, que no adula al pueblo, que se niega a acudir a los patéticos procedimientos en uso, tiene que beber la cicuta. Lo más grave de la condena es que podría facilísimamente haberse evitado con un mínimo de falta de rigor en Sócrates.

Platón, que durante su juventud retraída y solitaria había ido casi de la mano de aquel hombre extraordinario, se sintió llamado a una misión cuando lo vió desaparecido. Fué sólo la muerte de Sócrates la que pudo llevarlo a escribir, a organizar su enseñanza de un modo regular, a volverse resueltamente maestro de una doctrina capaz de guiar a los hombres, de gobernarlos y darles la felicidad.

En la polémica, que ya dura desde los antiguos, de si Platón comenzó a escribir antes de la muerte del maestro, tenemos que decidirnos por la negativa. Mientras vivió el maestro, Platón, sabedor de la fuerza incomparable de la palabra viva y la deficiencia de la escritura, que impide a la sabiduría llegar a residir en la mente humana, no comenzó a escribir. Fué la falta de su guía la que le hubo de ir llevando a trazar los primeros cuadros breves, los primeros diálogos en que aquélla resucita y, vuelta a nueva vida,

sigue hablando por sí, como si reencarnando se hubiera apoderado de otro órgano, que antes no había estado nunca a la disposición de un muerto.

Estamos mal informados de pormenores que nos gustaría conocer. No sabemos cómo se trataban Sócrates y Platón. En sus diálogos no se presenta a sí mismo nunca, y Jenofonte sólo de paso lo cita alguna vez. ¿Hubo entre el maestro y el discípulo una relación inconfesable? ¿Fué algo así como el sublimado y respetuoso amor que él nos cuenta de Sócrates hacia Alcibíades? La exaltación del amado que leemos en el *Banquete* no desentona dentro de las costumbres de los griegos antiguos, ni es preciso entenderla traspuesta a claves inmateriales del todo, si bien también quepa esta relación entre varones en los dominios de la pura Venus celestial.

Tampoco tenemos noticias fidedignas de la participación de Platón en el juicio de Sócrates, y sólo sabemos, porque se nos cuenta al comienzo del *Fedón*, que el día de la muerte de su maestro él estaba enfermo y por eso no le acompañó en el trance. Pero ni una anécdota segura, ni un dicho revelador. Lo que se nos cuenta (Diόg. La., III, 5) de que la víspera de que se le presentase Platón soñó Sócrates con cisnes es, sin duda, una milagrosa historia apolínea, como la que hemos encontrado para la fecha del nacimiento.

Casi a los treinta años, Platón, a quien hay que suponer retraído y meditabundo, comenzaba su carrera vital solo. Fué la crisis del juicio, condena y muerte de Sócrates lo que configuró su misión. Se convirtió en un filósofo escritor. No era ya el filósofo que recitara versos al modo de los rapsodas, ni tampoco el que formulaba de una vez sus pensamientos en un libro sapiencial, como Heráclito, ni menos el sofista que componía discursos para lucirse, ganar dinero y brillantes adeptos.

Comenzó a publicar libritos en prosa que llevaban un nombre de persona, como muchas tragedias, y, tam-

bién como éstas, escritos en diálogo. Se trataban en ellos temas morales, o simplemente son puro diálogo o, si se quiere, dicho en tono técnico, un ejercicio de dialéctica. Pero Platón no quiere el nombre de sabio o sofista, sino el más modesto de filósofo, que su maestro le enseñó. Y cuando decimos filósofo hacia el año 395 no queremos que se piense en un ordenador o sistemático o en un profesor de filosofía. El filósofo entonces, en su inexperiencia, sería capaz de salvar a los humanos, de descubrir no ya sólo la verdad, sino la felicidad misma. La filosofía expresa en su nombre programáticamente la imperfección humana. «Nadie que es ya sabio —dirá Platón más tarde (*Banq.*, 204 *a)*—, es filósofo.» Así continúa planteado el humano problema de Sócrates.

¿Fué Platón el primero en escribir tales libritos? En otras palabras, ¿fué el inventor del género literario llamado *logos Sokratikós*? Algunos dicen que fué Antístenes el primero en escribirlos, otros piensan en Esquines, en Simón el zapatero, en otros socráticos menores. Se trata de un problema de cronología muy difícil, pues en aquellos tiempos no se registraba en ninguna parte la fecha de los libros, y si no antes, a la muerte de Sócrates fueron varios los discípulos que se pusieron a escribir. Es verosímil que Antístenes, al que conocemos tan mal, escribiera desde antes de la muerte del maestro, en primer lugar porque era unos veinte o veinticinco años más viejo que Platón, y luego porque sabemos que se mantenía en una actitud más independiente y menos plenamente comprensiva. Quizá, pues, fueron diálogos socráticos de Antístenes los que inspiraron por primera vez a Platón. Pero la inspiración, si acaso, se reduce al procedimiento literario, pues Platón, aristócrata y rigurosamente opuesto a los sofistas, pocas cosas tenía de común con el plebeyo precursor del cinismo.

El maestro seguía vivo en estos escritos de los diferentes discípulos, pero se reflejaba en espejos muy

diferentes. Cada discípulo elegía del complejo maestro lo más afín a sí mismo, y continuaba por su cuenta, olvidado con el curso del tiempo de dónde se apagaba la auténtica voz del maestro.

Habría que tratar también de otro problema delicado: el de determinar si la vocación filosófica de Platón se despertó en la juventud por otros contactos además del de Sócrates. Los datos no son de interpretación fácil. Por un lado (ARISTÓT.: *Met.*, A 6, 987 *a* 32) se nos dice que fué, antes que Sócrates, maestro suyo el heracliteo Cratilo; ello parece más verdadero que el testimonio (Diόg. La., III, 6) que dice que pasó después de Sócrates a recibir las enseñanzas de este otro maestro. La personalidad de él no resulta accesible, pues el diálogo que mucho más tarde escribió Platón con su nombre por título nada individual nos dice. A través de Cratilo recibió Platón el mensaje del gran efesio con una orientación escéptica sobre el constante fluir de la verdad y la consiguiente dificultad de conocerla. Fuera entonces, o bien después de la muerte de Sócrates, a través de Cratilo recibió Platón una tendencia al subjetivismo y al escepticismo que va a formar en su doctrina el polo opuesto a la esencialidad que recibe de los eleáticos. La multiplicidad y el cambio entran en el horizonte de lo racional, y a él han de plegar su radical irracionalidad.

Para documentar los estudios de Platón no disponemos de muchos datos. Las crecientes dificultades de la vida en Atenas a medida que se prolongaba la guerra del Peloponeso fueron alejando a las grandes figuras del pensamiento helénico. Leyó libros de filosofía, lo cual apenas había hecho Sócrates. Antes, probablemente, ningún filósofo se preocupó de leer detenidamente a sus precursores.

Una última etapa en su formación es el viaje a Mégara, cenáculo donde los discípulos de Sócrates van a reunirse después de la muerte del maestro. Allí debió Platón familiarizarse con una orientación que

provenía de tiempos pasados en la vida de Sócrates y que venía a hacerle revisar la esencia de la dialéctica. En Mégara conoció la erística, que era, enconada, la dialéctica socrática de años atrás. Pero entregada a sí misma, sin finalidad, por lo que una y otra vez Platón se habría de oponer a ella.

Con los años de aprendizaje, Platón llega a la treintena convertido en un filósofo. Este nombre socrático indicaba una postura especial ante el mundo. Años más tarde, Platón se acordará *(Rep.,* VII, 521 *c)* de la crisis que lo llevó a una vuelta fatal, a una verdadera conversión, a pasar de la obscuridad de la noche al brillo de un día inextinguible, de las tinieblas de la ignorancia a la luz de la esencialidad. En otros tal conversión se da de repente, mediante una llamada o luz extraordinaria.

En Platón imaginamos un lento y difícil progreso en el que la muerte de Sócrates es punto definitivo. Con sus barbas raudales, solitario y descentrado, a primera vista debía parecerles a los atenienses un aristócrata fuera de su época.

IV

De Platonis inconstantia longum est dicere, proclama Cicerón (*De nat. deor.*, I, 30), uno de los mejores conocedores antiguos del filósofo. El deseo de ordenar su pensamiento en un sistema no contuvo nunca en Platón el afán de lograr la verdad. La verdad se le aparecía en cuadros luminosos, íntegros, indivisibles; pero, a continuación, la insatisfacción le movía a buscar otro aspecto de la verdad. De ahí la aparente contradicción, la discordancia y el desorden, la inconstancia que lamenta el estudioso latino.

En los momentos de creación y de entusiasmo, Platón lo sabe todo; crea mitos y se levanta hasta las más firmes seguridades. En los paréntesis no creadores y de frialdad, Platón no sabe nada. Pasa de una casi divina omnisciencia a un escepticismo radical. La conquista de la verdad es lucha desesperada, pues es inaccesible a los humanos (cf. *Tim.*, 29 *c*), limitados al *eikós*, a lo verosímil y conjeturable. Acaso sólo se revela la verdad en *mitos*, relatos inspirados que hacen accesible a los hombres lo que no es de su mundo, pero que son momentáneos, como relámpagos en la noche. El *logos* es más torpe, y camina despacio y a ciegas. La historia del platonismo oscilará entre los escépticos más crudos y los más místicos filósofos de la antigüedad. Con el mismo derecho se llamará platónico Arcesilao que Plotino.

De las obras modernas más excelentes sobre Platón logramos sólo una visión lejana, como de figura inaccesible. La dificultad no consiste en la distancia sólo, pues Aristóteles, por ejemplo, está mucho mejor explicado, sino en Platón mismo, y tal vez además en esa perfección diamantina que tienen sus escritos. Es cierto que es sólo en el siglo V cuando comenzamos a tener de Grecia noticias históricas de los individuos. Pero la figura de Platón, aunque no nos faltan los datos más importantes, queda más extraña y más solitaria. No importa que tengamos sus obras completas, y admirablemente bien conservadas, a través de copias cuidadosísimas, hechas con el esmero de los más devotos secuaces.

Nos domina, por otro lado, la preocupación de si, aparte la riqueza de lo escrito, Platón no dejó otro tesoro, más recóndito y en peligro, en una enseñanza oral, que es la que explicaría como platónico lo que a nosotros nos parece una desviación ya en las enseñanzas de su sobrino y heredero Espeusipo, y lo que en la herencia platónica reaparece una y otra vez como tendencia mística e iluminada.

Mas aunque prescindamos de este problema, para el que sólo podemos aportar hipótesis, los mismos escritos ofrecen en su cerrada perfección artística las mayores dificultades. No podemos jactarnos de recoger aquí la esencia de ellos, ni de ahorrar al estudioso el esfuerzo de leerlos y estudiarlos lo más directamente posible. Ni aun siquiera de prepararle suficientemente a la difícil lectura.

No quiero resumir ni extractar nada. Sería la suma traición a aquel sabio, anterior casi del todo a los libros y a las bibliotecas. Tenemos que alternar ahora, sin embargo, la noticia de los escritos con los temas de las doctrinas.

Sea o no verdad que él mismo inventara el género diálogo, influído en todo caso por el teatro y aun por la forma de presentación del libreto de teatro, primer

libro que se vendió en el mercado, Platón comenzó a publicar sus escritos. No eran apuntes de las conversaciones porque tal cosa no se había inventado. Por otra parte, Platón se sentía hasta tal punto depositario del espíritu de su maestro que desde el primer momento hablaba él en nombre de Sócrates.

Las primeras pruebas de su trabajo deben ser los diálogos más breves y menos construídos, cuadritos donde, si no se alcanzan verdades nuevas, se afilan las armas de la dialéctica y se van creando unos recursos estilísticos capaces de expresar lo que no se había dicho nunca.

Los pequeños diálogos *Eutifrón, Critón, Lisis, Cármides, Laques,* aparecen en los años que siguen a la muerte del maestro. Los acompaña una obra especial, que no es precisamente un diálogo: la *Apología de Sócrates,* que recoge esencialmente los discursos públicos del acusado en su proceso.

El paso de Sócrates por las palestras y gimnasios, sus conversaciones con hermosos mancebos de la aristocracia, el planteamiento de problemas de dialéctica y moral, son el tema de *Cármides* y *Lisis.* El primero, titulado por el autor en honor del hermano de su madre muerto siendo uno de los treinta tiranos, aspira a fijar algunos conceptos morales; el diálogo gemelo lleva el nombre de otro mancebo y orienta sobre el deber de aprender e instruirse, y sobre el amor y la amistad.

El arte dramático es perfecto desde este momento. Platón sabe recomponer el cuadro de cuarenta años atrás, cuando su maestro aún no era un viejo, y cuando familiares y amigos suyos, tal vez ya desaparecidos, eran casi niños. El diálogo está del todo logrado y no lo superará nunca en su larga carrera. Allí están las famosas comparaciones con el oficio de tejedor o forjador o curtidor, a las que Sócrates acudía siempre, y allí también el afán de lograr una definición perfecta de la virtud moral, de la *sophrosyne* o del dominio de

sí mismo; ya aparecen las alusiones a la inconmovida seguridad de los sofistas, y la reducción a relaciones matemáticas, y los nombres abstractos en los que inside la posibilidad de la ciencia.

Podemos afirmar que a los lectores de hacia el año 395 estos diálogos, que se nos antojan tan transparentes y sencillos, debían parecerles sumamente complicados y llenos de neologismos. Aunque Sócrates había hecho progresar mucho la dialéctica y en general el pensamiento, la fijación por escrito de las conversaciones obligó a Platón a acuñar numerosos términos abstractos. Y, por otra parte, las reglas del arte de componer, tan vivas y arquitectónicas en el hombre griego, lo llevaban, por el hecho mismo de redactar por escrito, a dar al diálogo una dirección más precisa que la que debían tener las errabundas conversaciones de Sócrates.

Fuera o no Platón el creador del *logos Sokratikós* como género literario, estamos seguros, sin más que haber leído las *Memorables* de Jenofonte, de que un cuadro como el del *Lisis* supera en dramatismo a todo cuanto los otros cultivadores pudieron escribir. El diálogo toca cuestiones de educación, sobre las coerciones que pesan sobre el niño más querido de sus padres. Sócrates aparece dando ejemplo de su desprecio por el oro, los perros, los caballos y los honores, a cambio de ganar amigos, que era lo que le interesaba.

Pero el tema principal del diálogo es el amor. Todavía falta mucho para la creación de la doctrina amorosa de Platón, tal como será desarrollada en el *Banquete,* pues aquí tenemos más bien el amor que explica la relación de Sócrates con sus discípulos. Las coincidencias con Jenofonte nos confirman la impresión de que nos hallamos ante el eco fiel de la doctrina del maestro. Sin embargo, ya desde aquí Platón avanza por su cuenta y descubre que el amor no es un fin en sí. Como ha señalado Stefanini, la Belleza del *Banquete,* el Bien de la *República* laten en este diálogo

como *deus absconditus,* divinidad cuyo nombre no se descubre todavía.

Sin embargo, no es todavía el fin principal de Platón ir más allá que su maestro, sino defenderlo. En estos dos diálogos presenta al supuesto «corruptor de la juventud» en su verdadero modo de tratar a los jóvenes. Es verdad que Platón escribe para generaciones modernas, para las que la pederastia ya no era inconfesable. Aparte este hecho, que Platón no niega (aunque a veces critica duramente este vicio, *Gorg.*, 484 *e*), quería en sus diálogos demostrar que Sócrates no sembraba en los jóvenes ningún relativismo moral.

Apologético en otro sentido es el *Laques,* donde Sócrates aparece en compañía de personajes del más rancio abolengo y la más alta posición social. Nicias, el que tendría el triste destino de ser vencido en la expedición a Sicilia; Melesias y Lisímaco, hijos, respectivamente, del político Tucídides y del virtuoso Arístides; el general Laques, aparecen tratando aquí con Sócrates como un igual a ellos.

Parece que Platón, hombre rico, de buena familia, que, sin embargo, había recibido un mensaje a través del descalzo Sócrates, quiere salvar a su maestro del peligro de que quedara en manos de Antístenes. El Sócrates de mercado y de taller artesano ya debía haber salido a la publicidad, y contra esta figura, en la que se anunciaba el cinismo, el eupátrida Platón iniciaba el intento de rescatarlo, en una lucha que es algo más que de temperamentos literarios, y es en cierto modo de clases frente al «bastardo» Antístenes, excluído de la ciudadanía por ser hijo de una extranjera.

De acuerdo con esta elevación social de los interlocutores del *Laques* está también el tema del diálogo: qué es el valor. El tema de la educación es tratado por Sócrates en diálogo con los más encopetados personajes de Atenas. ¿Es útil o no la esgrima para la guerra? Los asuntos son socráticos, pero lo que es nuevo es, de una parte, la dialéctica; de otra, la pre-

sentación artística, el arte dramático espontáneo en el escritor. Es posible que se hubiera ejercitado antes ensayando componer tragedias; mucho menos probable que el arte del diálogo en prosa, que en Sicilia había tenido tan grandes maestros como Sofrón y Epicarmo, le fuera conocido a Platón en aquel tiempo. No sabemos bastante sobre el comercio de libros hacia el año 400 para estar seguros de que la literatura dialectal se divulgara fuera de su lugar de origen.

Pero desde estos primeros diálogos, escritos al trasponer la treintena, Platón tiene ya su estilo definitivo. Es una lengua literaria lograda acercándose al estilo conversacional. Tucídides, el gran creador de la prosa ática, queda atrás, como demasiado severo y rígido. La oratoria de Lisias está más cerca, pero el diálogo impone un tono menos solemne y seguido. En estilo ligero y pintoresco, en vigor descriptivo y agudeza psicológica, estos primeros escritos ya no serán superados nunca.

Menos artístico es el breve diálogo *Eutifrón*, pero también en él predomina la preocupación por defender a Sócrates, y ahora de la otra acusación que pesó sobre él, la de impiedad. Para tal fin Platón presenta la figura de un hipócrita, que por una parte se jacta de ser un profeta, al modo ya desusado de los tiempos arcaicos, y por otra pretende saberlo todo acerca de los dioses, con teológica ciencia sobre los nombres de ellos y sobre los mitos. Frente a él aparece la figura de Sócrates preocupándose por la depuración de la religión, por la moralización de los mitos, por la elevación sobre la religión del pueblo. Apunta aquí la tendencia platónica a unir la religión y el culto al hombre mismo, y no en cuanto ciudadano, sino en su esencia moral.

Lo que este diálogo tiene de inferior en el aspecto literario está compensado por el vigor dialéctico y por la originalidad de la doctrina. La personalidad de Platón aparece aquí ya más fuerte, y Sócrates comien-

za a ir en los escritos del discípulo más allá de donde en vida se quedó.

Aunque en ciertas tablas estilísticas (LUTOSLAWSKI) la *Apología* aparece como el más antiguo de los escritos platónicos, tenemos referencias que pueden hacer pensar que no fué la primera obra, pues es respuesta a un escritor que se atrevió todavía a acusar al maestro.

Fué después de aparecer los primeros diálogos socráticos, sin duda los citados de Platón y otros de Antístenes que no podemos determinar, cuando un sofista, Polícrates, por afán de notoriedad y de llevar la contraria, publica un supuesto discurso de Anito en el que se sostiene la acusación contra Sócrates. Probablemente no había en el empeño otra finalidad que la de buscar sofísticamente la otra cara que todo asunto puede tener, lo mismo que otros hicieron el elogio de la coqueta Helena o del cruel Busiris. Lisias, hacia 393, escribe una apología de Sócrates de la que tenemos alguna referencia. Siguen el primer capítulo de las *Memorables* y la *Apología* de Jenofonte. Seguramente poco después aparece la de Platón.

No debemos pensar que nuestro filósofo estuviera inédito hasta entonces. Sus primeros diálogos se publicaron en el súbito desarrollo de la literatura socrática, que, de acuerdo con la mentalidad de los antiguos, no pudo iniciarse sino precisamente después de la muerte de Sócrates. Ya hemos visto que ninguno de los diálogos estaba desprovisto de intención apologética, pero el ataque de un retórico lo llevó a redactar una *Apología,* en la cual está lo substancial de los dos discursos de Sócrates ante el tribunal, más un supuesto tercer discurso, en el que se recoge lo esencial de la posición de Sócrates, tal como ahora una perspectiva de siete años se la presentaba. La distancia entre la *Apología* platónica y la realidad podemos calcularla por la relación en que, por ejemplo, están los discursos reales y jamás escritos de Pericles con

los que podemos leer en Tucídides. Los detalles momentáneos, los rasgos demasiado individualizados, no los ve todavía el retratista en el arte de aquel momento; es más: huye de ellos, como Pericles aparece en su retrato con casco para que no se viera el alargamiento ridículo de su cabeza.

En la *Apología* se concentran los rasgos socráticos: arrogancia, y modestia, seguridad y duda, y, por encima de todo, su alada ironía, saliendo resucitada de la tumba. La mayoría de los puntos están tocados por Jenofonte, pero ¡qué diferente la manera artística y creadora con que los recoge Platón! La personalidad de Sócrates brilla en todo su esplendor. No son recuerdos sueltos y pálidos, más o menos fieles, sino la misma persona del maestro hablando con autenticidad comparable a la que tiene Pericles en los discursos que le presta Tucídides. Sócrates se defiende no ya ante el tribunal de ciudadanos atenienses que lo había condenado, sino para siempre, ante la posteridad humana entera. Acalla para siempre el griterío de los jueces y da sus razones supremas, que le hacen afrontar tranquilo la muerte. El discípulo demuestra que Sócrates no corrompía a los jóvenes y no era irreligioso, sino que, por el contrario, guiaba como maestro a aquéllos y no se salía de la religiosidad que correspondía al ciudadano ateniense. Sólo que Sócrates ni se sometió a las habituales corruptelas procesales de llorar ante el pueblo o adular a los jueces, ni quiso tampoco señalarse una pena menor, que es por la que los jueces se habrían decidido en lugar de la de muerte, pues ello equivalía a reconocerse culpable, y en este punto su inflexibilidad era diamantina.

A los temas de los dos discursos que Sócrates pronunció realmente, el primero de defensa, el segundo de *antitimesis*, es decir, de propuesta de condena, ya que el tribunal de la Heliaia no podía sino elegir entre la pena que pedía la acusación y la que se señalaba el reo, Platón añadió, para cerrar su escrito, un tercer

discurso que suponía pronunciado por Sócrates después de la condena, antes de que se disolviera el tribunal de los 501 ciudadanos que lo habían juzgado.

En él están los temas esenciales: la sabiduría de Sócrates, su inexperiencia y voluntario descuido procesal, la seguridad de que en un superior sentido la muerte le «conviene», la duda punzante e irónica sobre la inmortalidad. En este aspecto se inicia la idealización del maestro y apunta la aparente infidelidad de llevarlo más allá de donde él llegó.

En relación con la *Apología* está el *Critón,* con lo que no queremos dar por resuelto que se escribiera a la vez. El excelente amigo de Sócrates, su administrador y generoso bienhechor, acude al amanecer del penúltimo día a anunciarle la fatal noticia del regreso de la nave sagrada, lo que significaba que la cicuta le sería dada al día siguiente. Sócrates explica al amigo que todavía le ofrece comprar la libertad las razones por las que le es inevitable someterse a la condena. La muerte significa la sumisión a las leyes, y con ello el mentís a los acusadores y, por encima de esto, el coronamiento de su obra. Se daba cuenta de que la cicuta terminaba de dibujar su personalidad.

Habla aquí, como en la *Apología,* un Sócrates categórico, con una conciencia sobrepersonal de su misión. Platón, a lo largo de esta primera etapa, había descubierto el profundo significado de la figura de Sócrates.

V

¿Qué razones llevaron a Platón a viajar? ¿Qué inquietudes movieron a un ateniense patricio y bien considerado en su ciudad a lanzarse a buscar nuevos horizontes transmarinos? ¿Fueron puramente razones intelectuales, como conocer otras escuelas filosóficas, o, una vez que el desencanto ante la marcha de la política cerraba el paso en Atenas a este *eupátrida*, le interesaba tener personal conocimiento de la política pitagórica en Italia y de la tiranía de Dionisio en Siracusa?

Es probable que antes del viaje a que vamos a referirnos se hubiera iniciado una nueva época en la vida de Platón, y que obras en las que con mayor extensión y más pretensiones enfrenta a Sócrates con los problemas de la moral y la política *(Protágoras, Gorgias*, el libro I de la *República)* estuvieran concebidas y aun publicadas. Sin embargo, el grado de madurez que revelan estas obras, comparadas con las que hemos citado en el primer grupo, permiten bien suponer una etapa intermedia en que los horizontes intelectuales se abrieron ampliamente ante él. Confirman la hipótesis de que esas obras se publicaron después del viaje las preocupaciones por el tirano como problema moral que en ellas se repiten.

Antes de transcurrir los diez años de la muerte del maestro, en los últimos de la primera década del si-

glo, Platón se embarca para Egipto. Por Plutarco (*Solón*, 2, 8) sabemos que comenzó el viaje como mercader, exportando su capital depreciado por la guerra en forma de tinajas de aceite. Platón viaja, como Solón y como Heródoto, *theories heineka*, para ver y aprender. Como a personaje importante, en su empresa debían de seguirle algunos esclavos de confianza, que, o bien desaparecieron en las aventuras del viaje, como los compañeros de Ulises, o bien, una vez que en Egipto se vendiera el cargamento, regresaron solos a Atenas.

El antiguo país del Nilo impresionó profundamente a Platón, que no dejó de percibir la diferencia que lo separaba de Grecia. En su vejez, al escribir el *Critias*, hará que un sacerdote de Menfis le repita a Solón lo que él debió oír allá: «¡Griegos, griegos, vosotros sois siempre niños!»

El carácter tradicional y conservador de Egipto le produjo gran admiración, y aquel arte que se repetía durante milenios le parece superior al arte griego, que en rápida evolución había pasado en dos siglos de la rigidez arcaica a las maravillas un tanto blandas en que se iba a agotar en el siglo IV. También la organización social y política, aunque de dimensiones tan inmensamente superiores a la medida de la ciudad helénica, debió de interesarle; y desde luego la profunda sabiduría arcaica que pervivía en mitos y creencias religiosas, aun comprendida en la medida reducida en que un griego podía entrar en aquel mundo extraño.

La situación de guerra entre Atenas y Persia le impidió pasar a Asia, como nos consta era su deseo. Solón, los logógrafos jonios, Heródoto, habían recorrido aquellas tierras. Pero hacia Oriente no pudo seguirlos y hubo de volverse hacia el Occidente y pasar a Cirene, la colonia de Thera establecida en las playas líbicas, de donde conocía a un compañero en las conversaciones de Sócrates: Aristipo, un colonial

rico y muelle, que había tomado la posición opuesta a Antístenes. Mas parece que lo que Platón buscaba allí era la geometría que cultivaba Teodoro y que ya en el *Eutifrón* vemos que preocupaba a nuestro filósofo. Vínculo entre el matemático de Cirene y la escuela de Platón había de ser más tarde Teeteto, en el diálogo bautizado con cuyo nombre tenemos los recuerdos de la relación con el geómetra grecoafricano, que vino a saciar una de las preocupaciones y curiosidades de nuestro filósofo.

De allí pasó a Italia del Sur, a conocer de cerca a los pitagóricos, que a la vez que cultivaban las matemáticas habían tenido un momento del mayor auge en su afán de gobierno. Crotón y las ciudades aqueas en el siglo anterior, Tarento ahora, en reacción contra la democracia establecida en tiempo de Temístocles, estaba en manos de un filósofo pitagórico.

Platón había tratado en Atenas a algunos secuaces de esta escuela, que traducía a la forma geométrica, cara a los griegos, tanta recóndita sabiduría oriental. Simias y Cebes trajeron al círculo socrático las enseñanzas de Filolao y una fe en la inmortalidad que venía de aquella secta. El enlace de la doctrina pitagórica con los misterios, o, al menos, su coincidencia en cierta línea con ellos, unido a la atención por el número y la geometría, hizo que Platón estuviera desde antes deseoso de conocer personalmente a los maestros pitagóricos que tanto prestigio y fuerza tenían en las colonias griegas de Italia.

De los pitagóricos que allá conoció le vino la idea de transformar la libre reunión de amigos que había conocido alrededor de Sócrates en una especie de congregación filosóficorreligiosa. La Academia nacería más tarde a imitación de las agrupaciones pitagóricas. Pero además Platón halló en ellas la raíz de la gran ambición política, su sed de dominio sobre los hombres para llevarlos a la felicidad y a la seguridad y el orden en su existencia.

La hermandad pitagórica sirvió de modelo a Platón ya para siempre. La simpatía que halló en las comunidades pitagóricas hacia la doctrina del orfismo le llevó tal vez a valorar más estos misterios, y quizá los mismos de Eleusis. Pureza de vida, doctrina de salvación, ritualismo, eran ideas orientales que se le mostraron a Platón en toda su fuerza en los círculos pitagóricos.

No estamos bien informados de los pormenores del viaje. En realidad, nos faltan también datos históricos precisos sobre la vida del pitagorismo. Lo que hay más seguro es la amistad firme y constante de Platón con Arquitas, de la que parece tuvo pruebas años después, cuando se vió en difícil situación en la corte de Dionisio II. El espectáculo de la ciudad de Tarento, gobernada por una aristocracia pitagórica, salvadora frente a los bárbaros y la demagogia, debió hacerle pensar en la fundación de la ciudad donde reinaran los filósofos.

Desde Tarento, Platón llegó a Siracusa, la gran ciudad siciliana que ejercía entonces la hegemonía sobre todos los griegos de Italia. Sabemos que entonces visitó Catania, donde se interesó por fenómenos de la erupción del Etna.

En Sicilia, como en Italia, conoció el teatro popular griego, y el arte de Sofrón halló en él, si no un imitador, pues sus primeros diálogos ya tenían el sello de la perfección y en el aspecto dramático no había de superarlos, un admirador competente.

Lo más interesante que le ofrecía Siracusa era la personalidad de Dionisio *el Viejo* y el régimen tiránico por él instaurado. No acudía Platón, como otros poetas y escritores, para formar en la corte literaria del tirano y recibir de él donativos (en tal situación estaba ya allí uno de los socráticos, Esquines), sino que era un noble ateniense recibido en condición de tal. En la corte halló el filósofo una sociedad de gustos un tanto groseros, pero que disponía de riquezas

y ciertos refinamientos, por ejemplo, en la cocina, muy superiores a los de la Grecia metropolitana. Aquel ambiente de gentes dedicadas a dar satisfacción a sus cuerpos le disgustó profundamente, como contará más tarde *(Epist.*, VII, 326 *c)*.

Dionisio era un soldado inteligente y brutal, pocos años mayor que Platón, que se había distinguido luchando en las campañas contra los cartagineses y que sobre este prestigio había levantado su tiranía quince años atrás. Tenía aficiones literarias, que estimulaban con su adulación los poetas de la corte. Casado a la vez con dos mujeres, el hermano de una de ellas, Aristómaca, era Dión, joven de grandes esperanzas, con quien Platón inició una amistad que había de prolongarse hasta más allá de la muerte del siracusano.

No sabemos bien las causas, pero el viaje a partir de este momento tomó un rumbo inesperado que pudo ser fatal para el filósofo. Dionisio se enojó contra él, y lo que es seguro es que Platón partió, y el barco en que navegaba fué a fondear a Egina, ciudad que estaba en guerra con Atenas, por lo cual pasó a convertirse en prisionero. De aquí las invenciones de los antiguos, que contaban que Dionisio había terminado por vender a Platón como esclavo, o también que se lo había entregado a un embajador lacedemonio para que lo transportara en su nave y se lo entregara a los enemigos que estaban en guerra con Atenas.

Los relatos que se fraguaron posteriormente suponen que Platón llegó a Siracusa con planes contra la tiranía (PLUT.: *Dión*, 4), lo cual es trasladar al primer viaje temas de la ulterior relación con Dión. Lo probable es que en 390 nuestro filósofo no estuviera prevenido en contra de la tiranía, como tampoco de ninguna otra forma de gobierno, sino que llegara a Sicilia lleno de curiosidad por conocer de cerca el sistema de Dionisio I, entonces en la cumbre de su grandeza y prestigio. Pero la falta de continencia que contempló en el palacio del tirano le hizo sen-

tir la fragilidad irremediable del régimen, como de cualquier otro que incurriera en tales desórdenes (*Epist.*, VII, 326 *d*).

Fué consecuencia de esta reprobación quedar indispuesto con Dionisio y la subsiguiente expulsión de Siracusa. Sin embargo, si Platón reprobó públicamente a Dionisio y sus gentes no lo sabemos, ni tampoco si lo determinante fué su amistad con el joven Dión, cuyas dotes intelectuales y morales le impresionaron extraordinariamente, según nos confiesa (*Epist.*, VII, 327 *a*). Si nos atenemos a lo que brevemente dice Platón, fueron los discursos de él los que, sin darse cuenta, resultaban la más destructiva crítica de la tiranía.

Sólo la amistad establecida firmemente con Dión hará a Platón retornar a Siracusa y mantendrá despierto su interés por la revuelta política de la ciudad siciliana, a pesar de los peligros y azares con que había terminado su viaje.

VI

Se encontraba en Atenas de regreso después de ser rescatado de manos de los eginetas. Fué un viajero de Cirene, llamado Annikeris, el que se prestó a pagar el rescate, que no fué caro: 20 minas, es decir, 1.200 monedas de plata casi del tamaño de nuestras antiguas pesetas. Probablemente era un conocido de la época en que Platón había pasado por aquella ciudad; posiblemente, un comerciante.

En el viaje, Platón había enriquecido mucho su mente. Había tenido contacto directo con las culturas orientales a través del misterioso Egipto, había podido estudiar la vida de las comunidades pitagóricas en Italia, los secretos de un gobierno tiránico había podido contemplarlos de cerca en Siracusa; las matemáticas y la astronomía, la moral y los más diversos regímenes políticos, se le habían mostrado en forma llena de interés. Podía comenzar a trabajar, al llegar a la cuarentena, con un arsenal de conocimientos y experiencia como ninguno de sus contemporáneos en Atenas. También su horizonte humano era mucho más amplio: bárbaros en Egipto y Libia, italiotas y sicilianos enriquecidos en una voluptuosa y azarosa vida colonial. Los problemas de la moral y de la política, que a Sócrates le habían preocupado exclusivamente dentro de la ciudad de Atenas, se volvían cuestiones más amplias, universales.

La vida en Atenas, después de dos o tres años de ausencia, parecía caminar hacia la reconquista de un puesto como primera potencia. Es verdad que Trasíbulo, en sus intentos de lograrlo, había sido traicionado, y que el pueblo, desviado por demagogos, no pensaba en el día siguiente. La insatisfacción moral dominó por completo a Platón y sin duda que entonces se resolvió definitivamente a no intervenir en política más.

Y, sin embargo, ¡qué necesitada estaba la humanidad de una doctrina salvadora, que asegurara la convivencia sobre la base de la justicia! Y si la ciudad, fundamento de la justicia todavía al redactar el *Critón,* estaba viciada y era incapaz de servir a su antigua misión, había que buscar en otro sitio la base verdadera de la justicia.

Mas, como él dice (*Gorg.*, 527 *d*), «para buscar la verdad hay que dejar los honores y cargos que pueden dar los hombres». Y él, que se sentía capaz de actuar, hubo de renunciar a la acción. Podría haber sido un revolucionario o un reformador religioso, pero se encierra en la meditación, inventa en Atenas el retiro y la torre de marfil. Alejado del ágora por la muerte de Sócrates, ya no podía volver a ella. Se encuentra así más parecido a los antiguos jonios que a su maestro. La Academia va a ser la sede de su retiro.

La figura de Platón empieza a tomar su perfil definitivo. Son los acontecimientos exteriores, las aventuras intelectuales, las que le van haciendo a uno, como los golpes de las olas, a través de calmas y tempestades, le dan su forma a la playa. La Academia en aquel tiempo era un modesto gimnasio, situado a 10 ó 12 estadios (unos tres kilómetros) de la puerta del Dipylon, no lejos de la pequeña altura de Colono, que Sófocles, nativo de aquel barrio, había cantado en su última pieza. Se hablaba de un héroe desconocido que dió nombre al lugar, manera de explicar un

nombre ininteligible, que provenía, sin duda, de los pobladores pregriegos del país.

¡Nombre ilustre llamado a albergar una escuela que se mantendría mil años en el mismo lugar, y que luego serviría para dar nombre a las más altas instituciones en enseñanza y cultivo de la ciencia!

Se salía de Atenas y al principio los sepulcros flanqueaban la vía empedrada. Eran columnas coronadas por un vaso, estelas de piedra en las que el muerto se despide de los suyos, sirenas con cuerpo de ave... Detrás de estas tumbas veíase el campo cultivado y comenzaban esos espesos olivares de Grecia, que no están en filas, como los de otras partes. Más a lo lejos sobresalían los montes Egaleo y Parnes, de roca pelada, con algún corro de árboles donde la tierra se había salvado pegada al peñasco.

El color del cielo era obscuro y profundo, mientras que en la tierra, salvo alguna mancha verde, dominaba el blanco, la plata, la sombra y el verde grisáceo y polvoriento. La gleba estaba blanca bajo el sol, guardando la humedad debajo de una capa reseca.

Después se llegaba a la Academia. Platón terminó por establecerse allí y no salir nunca de los muros, si no era para pasear por los cielos y trazar en ellos sus figuras geométricas.

Y, sin embargo, aquel hombre que se retiraba del mundo y que había hallado en aquel modesto gimnasio de las afueras de Atenas el lugar de meditación y alejamiento, y donde crear una cofradía como las que había visto entre los pitagóricos, iba pronto a decir que su reino sí era de este mundo. «Si no llegan a reinar los filósofos (*Rep.*, V, 472 *c;* cf. *Epist.*, VII, 326 *b*), o los llamados ahora reyes y poderosos no filosofan, y no coinciden de una vez la política y la filosofía, no habrá reposo en los males de las ciudades y de la humanidad.»

En los dos polos que él señaló más tarde (*Banq.*, 192 *a*), la política y el casarse y tener hijos, Platón

eligió resueltamente el primero, y al hacer hablar a Aristófanes contraponiéndolos, explicaba la elección que se impuso ya resueltamente a los cuarenta años.

Al establecerse en Atenas de vuelta de su viaje, el recuerdo que él guardaba siempre vivo de Sócrates y el ejemplo de los pitagóricos, lo impulsaban a criticar los defectos de la educación ateniense. La democracia degenerada favorecía las ambiciones retóricas en la juventud, y el arte de la elocuencia desviaba peligrosamente a jóvenes de los que cabía esperar más que un hábil orador y un rendido servidor de la muchedumbre.

Platón no encontró estimable a Lisias, el orador de más prestigio en Atenas; pero aún le preocupó más hallar que crecía en edad y autoridad un peligroso falsificador del legado de Sócrates, un orador que tenía el atrevimiento de llamarse «filósofo» y de sostener que lo importante no era la física, el estudio de lo que es, sino la política, la seducción de los ciudadanos y los príncipes. En los escritos platónicos de este período, el *Protágoras* y el *Gorgias,* hallamos esta polémica contra Isócrates. El filósofo no tiene nada que ver con las soluciones de la retórica, lo esencial de la filosofía es la busca de la verdad para adherirse íntimamente a ella. La supuesta «filosofía» isocrática tiende a sustituir a aquella otra por la que Sócrates murió, y su política es una política menuda y momentánea, con elogios para Evágoras o discursos sobre la guerra contra los persas, pero bien distante de aquella política ideal que llevaba a Platón a aislarse en el cenáculo de la Academia. Hasta su muerte, Platón sentirá el mayor desprecio por esta resurrección oratoria de la sofística.

Para situarse en el presente y justificar su exigencia, Platón moviliza a su maestro y lo coloca en los tiempos pasados, cuando tomaba posición contra los sofistas. ¡Y qué maravillosa evocación la de Atenas de

los lejanos tiempos de Pericles, unos años antes de comenzar la guerra del Peloponeso, cuando Protágoras de Abdera acababa de llegar a Atenas y se había instalado en la lujosa morada del rico Calias! Era una visión de figuras desaparecidas, de brillante nombre, que aparecían ilusionadas por la novedad del sofista, llenas de esperanza por los magníficos bienes que les traía.

Platón, para criticar a los sofistas, tenía la ventaja de venir mucho después. No les faltan hoy, ni nunca les han faltado, defensores a aquellos luchadores por el ejercicio de la razón individual, por la autonomía del hombre, por el desarrollo utilitario de las facultades intelectuales. Mas, frente a la irresponsabilidad, ligereza e ingenuidad de los sofistas, Platón levantaba la bandera de la muerte de su maestro, de la sinceridad, la exigencia, la profundidad socrática.

Después de Sócrates los filósofos son algo *frente a* sus enemigos. Frente a estos enemigos un filósofo se vuelve un reformador. Sócrates, que se levantó contra los sofistas, se concitó la enemistad de los enemigos de los sofistas. Platón hereda todas estas enemistades, que lo alejan de su patria y explican sus intentos de imponerse al extraño mundo del gobierno de los hombres.

En Sócrates, en la muerte de Sócrates, Platón aprendió a enfrentarse con los enemigos, a no tener miedo a diferenciarse de ellos. Si antes los jonios no habían temido diferenciarse, al final cedían: se marchaban, emigraban, se borraban del horizonte de sus enemigos. Pero ahora el filósofo había adquirido temple de mártir.

En el *Protágoras* tenemos la contraposición entre Sócrates y los sofistas, entre Platón y la herencia retórica de los sofistas, elevada al orden arquetípico de la obra de arte maravillosa. Quizá nunca logró el autor tal nivel de perfección, de dramatismo en la resurrec-

ción literaria. Wilamowitz ha supuesto directa influencia del poeta cómico Éupolis en la presentación de la escena en casa del rico Calias. Un arte fantástico y alado brilla aquí como en lo mejor de la comedia. Alrededor del sofista los personajes son numerosos y en su caracterización tenemos la muestra psicológica más completa. Que el diálogo sea narrado por el propio Sócrates ofrece la ventaja de poder aludir a los movimientos y disposición de los interlocutores, lo que le da más carácter dramático, de escena que vemos. Así podemos asistir a aquella impaciencia madrugadora, que hará que Sócrates y su amigo, el que le ha despertado, esperen en el patio de Calias a que se haga de día, para entrar en la casa, y en la conversación vemos la amanecida en que ya se nota el rubor en las mejillas del amigo, cuando Sócrates le obliga a confesar que va a escuchar a Protágoras pagando su dinero para convertirse en sofista.

Cuando les abren la puerta, en casa de Calias hallan no sólo a Protágoras, sino también a Hipias y a Pródico, cada uno rodeado de los más distinguidos atenienses como admiradores y secuaces. Sócrates plantea la cuestión abiertamente y presenta al sofista principal a su joven amigo, que viene con el deseo de hacerse famoso en la ciudad, gracias a las enseñanzas del sofista.

Protágoras, ingenuamente, no sólo cuenta las excelencias de su profesión, sino que se jacta de poder hacer mejor al joven que a él se acerque. Platón sabe por Sócrates lo que es la radical inseguridad del filósofo y se complace en subrayar la ingenuidad de los que frente a Sócrates (y ahora frente a él) se creen sabedores de todo, dueños de los conocimientos que hacen triunfar en la vida.

La ironía es el arma que Sócrates hubo de manejar frente a tales seguridades, y Platón reconstruye la escena de aquellas discusiones ocurridas medio siglo

atrás, cuando las cosas en Atenas iban mejor y no había motivos para lamentarse de desastres ni decadencia debida a la frivolidad de los ideólogos que subordinan la moral al triunfo.

Por debajo de la ironía, lo que Platón, siguiendo a Sócrates, busca no es «pon, si te parece, que esto sea así», sino lo que *es* verdaderamente; no «lo que me parece a mí o te parece a ti», sino lo que *es* en absoluto. La busca de la verdad, en una palabra, sin prisa para arrancar pragmáticamente de una opinión provisional, sino quedándose por siempre, si es necesario, en tal averiguación, fin en sí.

A los bellos discursos de los sofistas de ayer, como de los oradores de hoy, responde Platón con la dialéctica socrática, medio de buscar detenidamente la verdad. Junto a la actitud filosófica radical, tenemos el método, heredado de Sócrates, y en perfeccionamiento continuo mientras dura la vida de Platón y su actividad de escritor y de maestro. Es esa dialéctica la que pone en aprieto a los sofistas que dialogan en el *Protágoras* con Sócrates, y lo que se oponía como un instrumento tajante a los cuidados y especiosos discursos de Isócrates. El riguroso Sócrates es demasiado olvidadizo para retenerlos: «Si alguien me habla largamente, a mí se me olvida de qué trata el discurso» (*Prot.*, 334 *c*).

Platón descubría que el hombre, para llegar a la verdad, tiene que aprender a prescindir de sí mismo, ya que la ira o el placer, el dolor o el amor, el miedo o cualquiera de las pasiones de las que es esclavo, pueden cegarlo. Y, sin embargo, es la certeza, el conocimiento verdadero, la *episteme*, que cuando es del ser no nace ni muere, ni es diversa ahora o después *(Fedro*, 247 *d-e)*, lo que hay de superior en el hombre.

Y justamente los sofistas, como los retóricos, no buscaban la verdad ni el conocimiento de ella, sino el triunfo; en definitiva, el placer, es decir, lo que ciega

al hombre y le impide alcanzarla. Al hacer demostrar esto a Sócrates victorioso sobre los sofistas, Platón se sentía continuador del maestro y capaz como él de confundir a los que desviaban a la juventud en las ciudades helénicas. A la vuelta de su viaje, la conciencia de misión aparece en Platón para su vida entera.

VII

A un mundo distinto nos lleva un diálogo que debe estar escrito poco después, el *Menón*, donde se precisan conceptos de dialéctica y de lo que los modernos llamarán doctrina del conocimiento. El tema discutido en el *Protágoras*, y que volverá en otros escritos: si la virtud es enseñable, abre este diálogo. Pero este tema es abandonado, al entrar en la definición de qué es virtud. Y de ahí en adelante tenemos planteado el problema de qué es definir. Y después el problema gnoseológico del origen de los conocimientos necesarios para definir. Si el hombre no sabe nada antes de comenzar su indagación, ¿cuál es el punto de partida de ésta? Y si viene por acaso a dar con la verdad, ¿cómo reconocerá que es la verdad?

La solución al problema del conocimiento es mítica. La doctrina de la transmigración de las almas, aprendida de los pitagóricos, pero apoyada en un texto de Píndaro (quien también residió en Sicilia, como es sabido), proporciona la explicación: saber es recordar; en el fondo del alma yacen dormidos los recuerdos de lo que aprendió en sus existencias anteriores, y al hallarse ante semejantes experiencias el alma va sacándolos de su fondo.

El mito se completa con una prueba práctica. Platón presenta cómo un esclavo ignorante es capaz de resolver un problema geométrico: el de la duplicación del cuadrado. Basta con saber dirigir su mente me-

diante hábiles preguntas para que en el pobre esclavo, que en su actual existencia nada ha estudiado, se revelen conocimientos de matemáticas. ¿No quedaba así mejor explicada la mayéutica socrática, aquella capacidad de alumbrar el saber de los demás mediante preguntas?

Por otra parte, en el *Menón* hallamos un afán de progreso sobre el socratismo. Se acentúa aquí la significación dudosa de la conjetura, la tendencia hacia el escepticismo, precisamente por tocar las bases de la doctrina del conocimiento. Se estima una simple «recta opinión» que puede servir para andar por el mundo, si bien está por encima otro saber más arduo, la «ciencia» o *episteme,* la cual es el más alto saber del político.

En el *Menón* aparecen *in nuce* temas que llenarán ya la vida entera de Platón. El filósofo llega aquí a la plenitud. Frente a la afirmación socrática de que la virtud es un saber puro, una *episteme,* Platón se comporta con una libertad desconocida. Presentar a Sócrates dialogando precisamente con Anito, su acusador, es empezar a sentir lejos al maestro, poder elevarlo a figura arquetípica, como en una serena victoria *post mortem* frente a un acusador equivocado, pero ya no odioso. Platón renuncia aquí al empirismo, cuyas limitaciones señala, y avanza hacia la doctrina de las ideas.

La modestia socrática es abandonada, pues Platón está seguro de saber y de conocer las exigencias del saber, y el camino hacia el saber más estricto. La dialéctica espontánea de Sócrates se vuelve más rigurosa. La verdad está en un punto, y el dialéctico es capaz de sentir la descarga de la verdad al tocar este punto, como cuando toca al pez raya o torpedo y recibe la descarga eléctrica (80 *a*). El camino de la verdad es la dialéctica, y la dialéctica la ha relacionado Platón con la geometría. Se comprende la invención de que el filósofo escribiera en su escuela aquel mote sobre

la puerta: «Nadie entre sin saber geometría». La geometría, como guía y clave de la dialéctica, es fundamento de todo saber.

Por otra parte, el sueño de juventud de hacer política en un sublime sentido, de guiar a los hombres hacia el bien, no está abandonado, y de vuelta de ver a los pitagóricos y el palacio de Dionisio, lo que le preocupa a Platón es la formación de verdaderos filósofos, capaces de guiar en esa alta política, superior a la que se practicaba en el ágora de Atenas.

La crisis del pensamiento de Platón se revela en este diálogo, complejo, poco artístico, donde los motivos se entrecruzan y donde asistimos a los secretos del funcionamiento de la inteligencia del filósofo en un momento crucial.

Al lado del *Menón*, el *Eutidemo* tiene un aire distinto. Menos seco y más artístico, queda más cerca del *Protágoras*, y por los temas discutidos está también próximo al *Gorgias*. Es el peligro de falseamiento de la filosofía, de pervivencia de la sofística bajo la forma de oratoria isocrática, lo que alarma a Platón.

La retórica es una peligrosa brujería, un arte mágico y de hechicería, capaz de arrebatar sin justificación a los hombres. Es el ejercicio del razonamiento, la rigurosa dialéctica, la que librará a la juventud de perderse por el mal camino.

Más que fijar aquí conceptos, Platón busca defender a la filosofía de los ataques de quienes prefieren lo especioso a lo verdadero. En dos hermanos, Eutidemo y Dionisodoro, sofistas de segunda fila, pagados de sus habilidades y suficientemente ingenuos para no darse cuenta hasta demasiado tarde de las ironías socráticas, simboliza Platón los peligros de la tendencia que pervive en Isócrates. No otro que este gran rétor es el aludido, sin duda, en un pasaje (305 *c*) en que se recoge una frase de Pródico para situarlo, en los confines del filósofo y del político, entre los hombres más sabios y más admirados.

Frente a la superficial habilidad que Isócrates llamaba filosofía, Platón exigía fuera la filosofía una ciencia, y una ciencia de hacer o adquirir algo, y a la vez una ciencia de usar lo adquirido. Un superficial concepto de la filosofía no sirve en nada a la felicidad humana. Los rétores dominan el arte de hacer discursos, pero no el de usar de ellos rectamente. Los discursos sirven para dominar en la política actual, pero del arte propia del rey, del sumo gobernante, la habilidad de hacerlos no enseña nada. De ahí su radical insuficiencia. Al lado de la verdadera ciencia de los discursos, los sofistas y sus herederos son encantadores o curanderos, que, lo mismo que otros acuden con sus ensalmos contra las tarántulas o los alacranes, van con sus discursos a embaucar al pueblo en la asamblea o en los tribunales.

Pero, a la vez que ataca a los rétores, Platón piensa en corregir el falso desarrollo de la dialéctica en manos de los erísticos. Los hermanos sofistas presentan un buen muestrario de sofismas ingenuos, que antes de la creación de la lógica aristotélica no parecían nada infantiles. A vueltas con menudencias, como la de que si tu perro es padre de sus crías, por ser *tuyo* y por ser *padre*, es *tu padre*, aparece el problema eleático del ser y del no ser. Los comienzos de la metafísica se mezclan con juegos de palabras. Hay en las obras de Platón descubrimientos tan elementales, que, si no fuera porque están en griego (lo cual los ha hecho parecer más sublimes) y porque hoy, cuando no respetamos tanto al griego por el hecho de serlo, los leemos con sentido histórico, habríamos de imprimir muchas páginas en letra pequeña, como portadoras de verdades para niños.

Los críticos quedan desautorizados en cabeza de los petulantes sofistas. Platón va logrando una dialéctica más segura y perfecta que la de Sócrates, de la cual era también heredera la de los megáricos.

La burla, el tono de comedia le permite a Sócrates luchar en varios frentes y fijar resueltamente su posición: dialéctica crítica; desprecio de los que reducen la filosofía a retórica; la filosofía salvadora de los hombres mediante su aplicación a la política. He aquí las grandes líneas, de las cuales brotará toda la filosofía platónica en su plenitud.

El tema de la lucha contra la retórica y los retóricos, herederos de los sofistas, ocupa buena parte del *Gorgias,* uno de los más amplios escritos platónicos. El gran sofista del pasado siglo, Gorgias, aparece de nuevo enfrentado con Sócrates, pero el que lleva la discusión no es siempre él. Así puede Sócrates mostrar mayor seguridad y aire de triunfo que nunca, como necesitaba Platón para deshacerse de sus enemigos.

El ansia de verdad, de rigor, la despreocupación por el triunfo político o personal, empujaba a Platón a renovar su expresión del desprecio por un arte que iba a dominar el mundo antiguo.

Descubría que la retórica es un arte de persuadir, una técnica de manejar las pasiones de los oyentes, un medio para llevarlos tal vez adonde uno quiere. Pero lo que la retórica busca no es la verdad, sino nuevamente la confianza del oyente (454 *d-e*). Es una simple *empeiría* capaz de agradar y convencer al oyente, y nada más. Y a fuerza de adularlo.

La retórica tiende a arrastrar al pueblo, por lo cual *(Gorg.,* 502 *d)* no está lejos del arte de los poetas teatrales. El pueblo ateniense, quizá en mayor grado que los demás, está sujeto a las seducciones de este arte en perjuicio de la verdad, y de ahí el peligro.

Que la retórica no tenga en sí misma un criterio de verdad y de justicia, que se pueda poner al servicio de cualquier causa, es lo que la hace extraordinariamente peligrosa. No puede ser ella la base de la política ni la única guia de los hombres.

Debe existir, contra la adulación y la mala oratoria, aquella otra que dispone a los hombres a mejorar sus

almas y que siempre dice lo que es óptimo, agradable o no a los oyentes (503 *a*). Mas tal retórica no ha existido nunca, y Platón se siente llamado a librar a los jóvenes de la educación formalista para enseñarlos a buscar la justicia y la verdad.

Hay que suponer que es por este tiempo cuando Platón en la Academia empieza a rodearse de discípulos. Su confesión de que nunca había hallado un joven de las disposiciones de Dión hace pensar que ya antes, desde su juventud, había mirado con ojos de maestro a los jóvenes. Pero ahora, quizá con la esperanza de contar entre sus oyentes con tan extraordinarios discípulos, tenía su escuela abierta. Sabemos poco de ella en aquellos primeros tiempos. La tradición de que Platón la compró con el dinero que le envió Dión para que pagara su rescate de Egina (Dióg. La., III, 20) no merece crédito. Las excavaciones que un mecenas, el señor Aristophron, inició hacia 1933, no han dado resultados concluyentes sobre el solar de la escuela de Platón. Lo que más cerca nos lleva del maestro es una inscripción allí encontrada con los nombres de Cármides, Aristón, Axíoco y Critón.

VIII

Ahí está el ser humano. Una envoltura de piel, bien o mal tensa, armada con unos rocosos huesos. Ese ser aguanta y sufre. Lleva cargas, tolera dolores. Vive en la incertidumbre y nunca sabe lo que le aguarda. Cree a veces que en las estrellas está escrito el futuro incierto, cargado de penas. Vive sometido a la dura autoridad del amo, del fuerte, del rey, del arquero escita.

Se ve obligado a agruparse para vivir, para odiar, para la empresa común. En cuanto se agrupa, más que cuando solo, guerrea.

El cuerpo no es limpio. Y el hombre se rodea de supersticiones y de prohibiciones. Su elemento es lo complicado y sin objeto visible. No elige nunca la línea recta.

Desgracias, miedo a la noche, a la enfermedad, al mundo enemigo han terminado por plegar al hombre a la vida social. Ha perdido entonces su ferocidad de bestia suelta, que sólo el dominador y el poderoso conservan acrecida, y ha renunciado a la azarosa lucha del hombre aislado, del pequeño grupo, contra el hombre aislado o el pequeño grupo.

Tenemos la intuición de ello en una fiesta religiosa o un acto comunal, en un comedor de cuartel o en un baile en la plaza de la aldea. Ahí están los humanos: sudan, gozan, padecen, desean. Nunca en paz y sin ansia. Les duele algo, o hacen sufrir a otro. Los varo-

nes son egoístas y crueles, las mujeres son más generosas; pero su egoísmo es aún más cerrado cuando hay que defender la nidada. Huesos y arrugas, pieles como pétalos, pústulas y mejillas de rosa.

Desde su retiro en la Academia, cada día más lejos, Platón contempla esto. Es verdad que en el afán de todos los días nadie se pregunta el para qué de los sufrimientos y trabajos, ni el valor de los goces y satisfacciones. El hombre, el niño, la mujer, en su ingenuidad, no inquiere sobre el sentido de la vida. Es verdad que desde remotos tiempos la sabiduría de los viejos y de los desengañados había descubierto que lo mejor es no haber nacido, pero mientras la experiencia doliente no llevaba a esta negación, los humanos afirmaban, brutal e ingenuamente, su alegría, sin hacer caso de los poetas, los profetas, los ancianos.

Platón, desde su retiro, heredero de algunas verdades socráticas que se enfrentaban resueltamente con el pesimismo arcaico, se sintió capaz de intentar la salvación de los hombres, de buscarle a la vida un porqué. No por amor a los hombres, como tal vez sentía Sócrates o sentirán los cínicos, sino más bien por un aristocrático afán de dirigirlos (WILAMOWITZ).

El primer problema es el de determinar el fundamento de la convivencia humana. Desmoronada la inconmovible ciudad por los desastres y la corrupción de la política, hay que buscar otro cimiento: la idea de justicia. Otra vez Platón polemizará contra los sofistas. El relativismo, el egoísmo, la brutalidad dominadora estarán incorporados en dos tipos de sofista: Calicles y Trasímaco. La preocupación por lograr una dialéctica más perfecta y un concepto exigente de la verdad, se combina con el deseo de fundamentar la política sobre bases morales. El enemigo es aquí el mismo que en el *Protágoras* y los demás diálogos desde el regreso, pero ahora el ataque es frontal.

La sanción de la moral se busca en los dioses y en los mismos premios y castigos en la otra vida, de los

que con más o menos vaguedad hablaba ya la mitología. Y señalemos que aquí, por primera vez, el maestro desarrolla ampliamente un relato inventado, un mito, para explicar algo. El procedimiento mítico entra aquí por primera vez en la filosofía platónica. Es la señal de la plenitud. El paso al mito queda abierto por los misterios, de los que Platón se empapó en Italia sin duda. El cuerpo es la tumba del alma *(soma sema)*, decían los seguidores de aquellos cultos. En el mito del *Gorgias* ya tenemos el dualismo platónico: cuerpo y alma quedan enfrentados.

Calicles eleva la voz en el *Gorgias* para protestar de que la moral socrática encuentre mejor sufrir la injusticia que hacerla. Los sofistas, con su contraposición de «natura» y «convención» *(physis* y *nomos)*, están seguros de que por esta parte es por donde les burla Sócrates, al refugiarse en la zona de una cuando se le busca en la de la otra. Pues podrá la convención, la ley humana, decir que es peor hacer injusticia que sufrirla; nuestra humana naturaleza se rebela por instinto y nos dice que la ley de natura es la contraria. Aguantar la injusticia es propio no de hombre, sino de esclavo, que no sabe valerse por sí.

«Ello prueba —dice Calicles— que quienes han hecho las leyes son los débiles, y también ellos los que han establecido el uso de compadecer a la víctima y vituperar al agresor» (483 *a-b*). También los débiles son los que han inventado el concepto de ambición, y ellos son los mantenedores de la igualdad. Y así, es a esa esfera convencional a la que corresponde la ley que veda cometer injusticia contra otro, mientras que en la natura impera la ley del fuerte, según la cual el mejor y el poderoso han de tener más que el peor y el débil.

Son los débiles los que mediante la educación procuran domar a los leones, que son los fuertes, e inculcarles la ley de la convención. De esa educación forma parte la filosofía.

¡Bien está un poco de filosofía, y cosa graciosa es, si en la juventud se la trata un poco! Pero nada de pasarse la vida, como Sócrates, en lo que es preparatorio sólo.

Aquí Calicles alude a la «filosofía» al modo de Isócrates, a la serie de conocimientos útiles y preparatorios que podían servirle a quien ambicionaba un puesto en la pobre política ateniense del día. Pero la fiolosofía parecía cosa menor, que, si era cultivada más tiempo del debido, no haría sino desviar y corromper a hombres útiles para cosas mayores.

Pues la filosofía aleja del conocimiento de las prácticas de la política y de las importantes leyes que rigen las asambleas. ¿Y cómo entonces el orador podrá triunfar, o meterse a opinar si conviene o no la guerra contra el rey de los persas o la unión de todos los griegos, y los demás temas de que están llenos los discursos de Isócrates? Mejor es ser admirado por la asamblea o por el pueblo reunido en Olimpia que andar por los rincones de los gimnasios cuchicheando con tres o cuatro muchachos, como Sócrates. Es una cobardía huir del aire libre y hundirse en la vida privada.

Además, que el cultivo de la filosofía al modo socrático podía hacer aparecer ante el pueblo como corrompido o corruptor, por lo cual conviene no apurar el estudio ni pasar de aquello que es útil y está bien haber visto de joven.

Sócrates sostenía no era cosa de convención, sino de natura, que sea peor hacer injusticia que sufrirla. Los fundamentos de esta verdad, estando en crisis la ciudad, no estaban todavía claros; pues había que fijar los fundamentos de la justicia, y esto es el tema del diálogo que forma el libro I de la *República*. Pero en el *Gorgias* la afirmación no deja de ser concluyente, como lo son las referentes a otra porción de verdades.

Así la de que es mejor que mande uno solo si ejercita la razón que no una multitud de hombres que no

razonan. Aquí estaba también concentrada una doctrina política que pedía ser formulada.

También se anunciaba aquí una ética nueva, la de la sumisión de las pasiones a la razón.

Ante la riqueza de temas, las obras se vuelven más extensas, desbordan de su marco. El *Gorgias* es uno de los diálogos más largos. La *República* no tiene bastante con un libro y tras el primero habrán de seguir varios.

Una vez que la dialéctica se iba fijando, los problemas politicomorales se le agolpaban a Platón y se salían de los límites de los diálogos. También de su viaje había traído la experiencia del roce con el tirano, y el asunto le preocupaba. Hasta el punto de que el diálogo *Gorgias*, iniciado contra Isócrates y los que reducían la filosofía al arte de hablar en público, se recargaba de otros temas y se convertía en el muestrario más amplio de cuanto había Platón escrito hasta entonces.

Y, en respuesta a los que pretendían someter la filosofía a la política, proclamaba por boca de Sócrates que él, el filósofo, era el único que sabía de política, el único que podía salvar a los hombres.

En efecto, y aquí tenemos otro punto clave en la doctrina platónica, ya aparece el bien como fin de todas las acciones humanas. La vida tiene un fin, un objeto. Ese bien es lo que permite contraponer, como fundamento de la ética entera, lo bueno y lo agradable, para superar la contraposición en que insistían los sofistas. Frente a ellos se alza bien claro un concepto religioso, el de purificación y ascetismo que hallamos claramente enunciado contra Calicles (*Gorgias*, 505 *b*). Calicles encuentra intolerable que este ideal de pureza haya de sobreponerse al del goce a rienda suelta del triunfo.

En esa manera de la templanza está la virtud. De las muchas traducciones buscadas para la *sophrosyne* de los griegos, sin duda que ninguna es superior a la

tradicional de templanza. En las virtudes está la felicidad.

Y, a la luz del primero de los mitos desarrollados por él, Platón encuentra que el defecto de los sofistas es no mirar a otra vida que a ésta, y que sabios y petulantes como son, desprecian las explicaciones religiosas (527 *a-b*). Piensan sólo en el triunfo mundano y descuidan su propia alma.

La discusión sobre la fecha del *Gorgias* para nosotros queda resuelta con un análisis del diálogo, en el que resaltan, de una parte, las creencias de ultratumba como sanción suprema de la conducta humana; de otra, la preocupación por la tiranía como sistema de gobierno y como escuela de corrupción por la imitación del tirano. El abolengo itálico de la forma concreta en que tales creencias son expresadas en el *Gorgias* y la experiencia de la corte de Dionisio parecen presupuestos innegables de esos temas. Hay, pues, que pensar que el amplio panorama del *Gorgias*, donde está ya esbozada entera la moral y la política de Platón, se logra sólo al regreso del viaje. Tal distancia del pensamiento socrático, dudoso siempre sobre la inmortalidad y sin plantear fuera en la ciudad y sus leyes el problema de los cimientos de la moral, no se pudo lograr sino con largas meditaciones y con la contemplación, en el viaje, de otros horizontes que los de la ciudad natal.

En relación con el *Gorgias* está el libro I de la *República*. Sin que lleguemos, con algunos filólogos, a darle el nombre de *Trasímaco*, para aislarlo de los restantes libros de la misma obra, sí aceptamos que está escrito antes (lo cual se prueba por razones estilísticas) y que constituye un prólogo a aquéllos (como nos dice el propio autor). En contraste con la riqueza de temas del *Gorgias*, donde Platón anuncia muchos problemas que le ocuparán el resto de sus días, la discusión es muy ceñida en el libro I. Dar a cada uno lo suyo, que dijo el poeta Simónides, es la base de la

justicia, y el punto de partida del diálogo. Entonces, a lo largo del desarrollo dialéctico, resulta que será justo aquel que hace bien a los amigos y mal a los enemigos. Mas eso es una idea demasiado pragmática, y como para políticos, de la justicia. La discusión con Calicles se repite aquí frente a Trasímaco, defensor también nietzscheanamente del derecho del más fuerte. Es la dialéctica la que al modo socrático lleva a Trasímaco a su afirmación: un artesano no lo es sino en la medida en que es competente, esto es, infalible; lo mismo un médico o un calculador, y también un legislador, que es infalible mientras no peca por dejar de ser legislador, es decir, por perder el poder.

Y el político, es decir, el tirano, ha de buscar el bien propio, no, como el médico o el piloto, el bien ajeno. Por tanto, el valor supremo no es la justicia, ya que el tirano, que es injusto, es envidiado por los justos. La repugnancia por la justicia no es más que el miedo a sufrirla. La justicia es lo que conviene al débil *(Rep.,* I, 338 *c),* su defensa de la amenaza del poderoso.

El que manda en una ciudad es como el pastor que explota el ganado en su provecho (343 *b*). Por donde el que ejercita la injusticia es el que vive feliz, y los que la sufren, desgraciados. La justicia es, pues, necedad (348 *c*), y el verdadero sabio es el injusto (350 *c*).

Para nosotros está claro que Trasímaco no ha salido del mundo socrático, donde el derecho está en la ciudad. Lo que él hace es invertir o, si se quiere, subvertir los valores: las leyes no son los mandatos augustos de la ciudad patria, sino las disposiciones que dan los que tienen el poder en la ciudad. Las leyes son según quien manda, como, ya científicamente, dirá Aristóteles.

Mas no es eso lo que le preocupa a Platón, sino establecer los fundamentos de una justicia abstracta, firme y válida por encima de las leyes de cada ciudad. Esa justicia va a buscarla en la exigencia de un

orden. El orden es necesario en la ciudad, como en el ejército, y aun como en una partida de bandoleros. Hasta para cometer la injusticia es preciso organizarse sobre la base de la justicia. La necesidad de estar de acuerdo para obrar en común impone un cierto grado de justicia.

Esta es la argumentación que Sócrates levanta contra Trasímaco. Pero ¿es que sólo por esa necesidad existe la justicia? ¿Es que no se puede definir en sí misma? Si vemos que cada cosa tiene su propia operación, y para cumplirla ha de poseer su cualidad, su excelencia y virtud propia, el alma humana tiene como operación vivir y dirigir la vida, mandar, deliberar y mirar por el hombre. Y la virtud y excelencia del alma humana es bien dirigir, mandar, deliberar y mirar por el hombre, lo cual es precisamente con justicia como hay que hacerlo. Por consiguiente, la justicia, contra lo que decía Trasímaco, es más provechosa que la injusticia, pues sólo cuando es justa posee el alma su virtud y excelencia propia. La felicidad, pues, consiste en la justicia.

Valía la pena de averiguar qué era la justicia, ahora cuando la justicia que en el *Critón* estaba tan clara ya no residía en los alcázares de la ciudad patria, y cuando los audaces sostenían que determina lo justo la ley que dicta el que tiene el poder. En el libro I de la *República* Platón plantea la cuestión, avanzando un poco más que en el *Gorgias,* y abriendo además grandes horizontes, que sólo un tratado extenso llegaría a alcanzar. Las moradas o castillo de la ciudad ideal empezaban a deslumbrar al que había abandonado la política de su patria y había recorrido el mundo para examinar las distintas leyes que gobiernan a los hombres y para ver de cerca a un tirano de los más grandes de la historia griega.

IX

Según Platón llega a la plenitud, se van presentando enigmas en sus obras. Ahora nos encontramos con un diálogo enigmático en su conjunto, el *Cratilo*. El personaje que le da nombre es un filósofo discípulo de Heráclito, pero sobre él no nos dice el libro casi nada. Refleja el diálogo la tesis de un radical escepticismo, basado en el subjetivismo más cerrado.

Y, sin embargo, lo que busca aclarar este diálogo es el contenido de las palabras, su significado. ¿En qué medida *es* el nombre la cosa? La lengua materna nos da los nombres, pero ¿cómo corresponden a la realidad? A primera vista la cuestión parece fácil: «el que sabe los nombres, sabe las cosas» (435 *d*). El problema ocurre al paso en cuanto se comienza el análisis de los nombres, la búsqueda de su «verdadera significación», de su «etimología».

La etimología para nosotros es histórica, es decir, explica la «formación» del nombre y lo que éste «ha significado», sin ligar la etimología a nada esencial; mas para Platón, que inventaba la etimologia en esta obra, la etimologia se plantea con valor intemporal y trascendente.

Para salvarse de esta ilusión Platón analiza en el diálogo muchísimas etimologías, gustando el tiempo para convencerse en un juego un tanto extraño. El sentido de las palabras no está en sus letras ni en

sus sonidos. Y, sin embargo, la magia de la palabra es tan fuerte que el diálogo está desarrollado para librarse de ella.

Si, por un lado, la palabra atrae a Platón como elemento no sólo artístico, sino de conquista de la verdad, mediante su manejo dialéctico, por otro él no quiere caer en la adoración de las palabras ni en la debilidad de concederles valor substantivo. Por eso no llegó a manejar una terminología rigurosa, con lo cual no vino a dar en un sistema; y en su vejez opuso rigurosamente el afán de estudiar las palabras y la verdadera intelección *(Pol.,* 261 *c).* Quien se detiene en lo primero pierde el tiempo para lo segundo.

En el *Cratilo* Platón examina cuál es la relación del lenguaje con las cosas, y en cuanto, al cabo del diálogo, descubre que no es profunda, abandona para siempre el estudio de él. La lógica y la gramática no fueron, por tanto, atendidas por él, sino por sucesores como Aristóteles y los estoicos, que volvieron sobre algunas observaciones de los primeros sofistas. Algo que nos sorprende en el Cratilo, como, en general, en toda la gramática de los antiguos, es la falta de interés por las lenguas extranjeras. En el *Cratilo* todo se intenta resolver con ayuda del griego, sin acudir más que en algún caso al frigio (lengua indoeuropea también, y relativamente muy parecida), y esporádicamente a algunos hechos dialectales del griego mismo.

El nombre es un instrumento *(órganon)* que sirve para enseñar y distinguir las cosas (338 *a-c*). De ahí su importancia. Los discípulos de Heráclito habían creído descubrir una correspondencia real entre el nombre y lo que expresa, y Platón examina tal doctrina para descubrir que es falsa.

El lector moderno se pregunta el porqué de un tan largo desarrollo sobre un tema que estaba en la mente del autor ya resuelto. Los ejemplos de etimologías fundadas en el sonsonete de las palabras o en el valor más o menos onomatopéyico de los sonidos, se suce-

den en acumulación algo fatigosa. Platón piensa en voz alta, como siempre, y su pluma vuelve de buena gana sobre una doctrina que le era familiar desde su juventud. Por la misma necesidad de escribir siguiendo toda la progresión de su pensamiento, los diálogos incurren siempre en los fatigosos desarrollos dialécticos que nos parece sería fácil dar por supuestos. Pero leer a Platón supone el trabajo de repasar lo que todavía —y ya por siempre— tiene el chispazo genial de la novedad, al lado de lo que es andamiaje necesario en aquellos tiempos y hoy nos parece superfluo.

Claro que, si probamos a aplicar el criterio de distinción entre lo nuevo y el andamiaje al *Cratilo,* con reducirlo todo a cosas caducas, tal vez no permitiríamos al lector que descubriera la fina comicidad con que está desarrollado, la mezcla de seriedad y juego que lo llenan, el manto enigmático que encubre problemas de imprecisa profundidad. Junto a la teoría general del lenguaje, lo fundamental de la doctrina de Heráclito le preocupa a Platón todo el diálogo, y entre chistes y bromas el eterno fluir es dejado de lado, pero sin acabar de eliminarlo del campo de la razón.

El Sócrates que aquí interviene nada tiene ya que ver con el auténtico. Por boca de él habla Platón de problemas que nunca le interesaron al maestro. El recuerdo se iba quedando lejano y la personalidad de Platón ya estaba totalmente formada.

Pero el *Cratilo,* aun con su referencia a la doctrina de Heráclito, trata una cuestión accesoria al lado de la obra maestra que cronológicamente sigue: el *Banquete.* Para una consideración artística es tal vez este diálogo la cumbre de la obra platónica, o, al menos, uno de los grandes momentos. En primer lugar, por lo que hace a la forma, Platón creó un tipo literario que se repetiría incansablemente hasta el fin de la antigüedad. Desde Jenofonte a Macrobio va la procesión de los imitadores, y en cuanto al fondo, aquí, como en el *Fedro,* los místicos de varias religiones han

hallado motivos y guía; y de estética y teoría de las artes tenemos aquí las primeras consideraciones escritas por un hombre.

Una invitación solemne, como la que hizo el poeta Agatón con motivo de su primera victoria en el concurso de tragedias (el año 416) eran para los griegos, tras la comida —que a nosotros, sin duda, nos resultaría frugal y desabrida—, largas horas de vela en las que el vino aguado y mezclado con miel sostenía despiertos y sin obnubilar los espíritus hasta cerca de la madrugada. Canciones, conversaciones, y para gentes de menos exigencias, saltimbanquis o bailarinas, amenizaban la fiesta. Los usos de estos banquetes, que se mantuvieron en vigor hasta el fin de la Antigüedad, quedaron fijados en la sociedad aristocrática de los siglos preclásicos. Alguna vez Platón se refiere a una canción de éstas de banquete, que se llamaban *skolia,* esto es, «oblicuas», porque unas reglas complicadas imponían en la mesa, no siguiéndola todo alrededor (como ocurre en el *Banquete* platónico), sino saltando en cruz por encima de ella, el turno en que los comensales habían de cantar o hablar para animar a los demás, según las indicaciones del presidente o «rey» de la mesa. La moral de aquellos aristócratas, que desaparecen de la escena de la historia en toda Grecia a lo largo del siglo en que vivió Platón, está expresada en el *skolion* aludido, que dice:

Tener salud es lo óptimo para un hombre mortal;
lo segundo es haber nacido hermoso;
lo tercero, ser rico sin engaños;
lo cuarto, pasarlo bien con los amigos.

Pero los comensales de Agatón ya no son los viejos eupátridas que cumplen un rito social y religioso, sino gentes en las que se refleja la inquietud de los tiempos nuevos. En el mundo de los banquetes de Arquíloco, Alceo o Simónides entran, bajo la presidencia de Agatón, un poeta innovador, que sigue la corriente de la

música emocional del ditirambo, no sólo el poeta Aristófanes, que por derecho propio, como enemigo de novedades y acusador de Eurípides, de Sócrates y de todos los políticos democráticos e imperialistas, podría sentarse con aquéllos, sino Sócrates, y el médico Erixímaco, y Fedro de Mirrinunte, curioso de novedades y lecturas, y Pausanias, que también gustaba de oír a los sofistas, y Aristodemo, el que había de guardar el recuerdo de cuanto allí se dijo.

La manera que tienen de tratar los temas estos personajes históricos a través de los cuales habla, y con exquisitas caracterizaciones psicológicas, Platón, es realmente nueva. Ni la sabiduría arcaica, ni los poetas tradicionales, ni la fácil improvisación sobre los tópicos de toda poesía fijada, van a bastarles. No se ajustarán al rígido protocolo tradicional, prescindirán de la flautista que acompañaba siempre las fiestas, y uno de ellos planteará el tema del amor, del dios Eros.

Sentido como fuerza cósmica, es decir, divinidad, por la primitiva mitología, apenas sin culto en la religión, como lamenta Eriximaco al proponer el tema (177 *a*), el Eros se había humanizado y había pasado a la zona de lo sentimental en la poesía del siglo V. Había sido Eurípides el que, en mitos como el de Medea o el de Fedra, había introducido el amor como elemento no ya sobrehumano —cual lo sintió Íbico dominado por el dios,

como el uncido caballo campeón, contra su voluntad
hacia el premio en competencia arrastrando el rápido carro—,

sino como pasión interior, como peripecia psicológica guardada en el fondo.

De este amor de las almas Platón sabía más que nadie, y bajo la máscara de diferentes personas expuso sus doctrinas. Como el *Cantar de los Cantares*, este libro ha servido de arsenal a eróticos y místicos, a estéticos y poetas. Ningún resumen da idea de su maravilloso contenido, y los discursos de Fedro (el

Eros en la mitología), de Pausanias (las dos Venus, la celeste y la vulgar), de Eriximaco (la mesura y armonía en el amor, y la fuerza del Eros), de Aristófanes (el mito de los antiguos humanos partidos en hombre y mujer, que se buscan), de Agatón (encomio poético) y de Sócrates han de ser leídos enteros. Sócrates aquí ya está muy lejos del histórico. Su temperamento crítico y prosaico está envuelto en misteriosa poesía platónica. Comienza el maestro definiendo el amor por vía dialéctica, pero pronto evoca la figura de Diotima, la sabia mujer de Mantinea, para sumirse en el mito. Diotima, que se ha comprobado es una figura histórica de la que tenemos casi la estatua, vino a Atenas, según Sócrates nos cuenta, al modo de los videntes y profetas a los que se atribuían poderes especiales para purificar de pecados y salvar a los hombres de la peste.

A esta profetisa de otros tiempos, cual Epiménides, Sócrates la somete implacable al diálogo para arrancarle la verdad. Ella le explica que el amor no es ni hermoso ni sabio ni un dios, sino algo medio entre esos términos y sus contrarios, un *daimon* que está a la mitad del camino de la belleza y la sabiduría, y que sirve de intermediario entre hombres y dioses. Sus padres son *Poros* (el rico, la Abundancia) y *Penía* (la Pobreza), lo que alegóricamente quiere decir que en el amor siempre hay un elemento de lujo y una falta o necesidad insatisfecha. Fué en la fiesta del nacimiento de Afrodita cuando Penía se acostó al lado de Poros, ebrio de néctar y dormido en el jardín de Zeus, y concibió del durmiente al *daimon* Eros. Del padre heredó éste la codicia de los bienes y de las cosas hermosas, el valor y la buena disposición; de la madre, la miseria, la dureza y sequedad y la disposición para dormir al sereno —como solia el amante hacer en Grecia en el umbral de la persona amada—. El amante busca alcanzar el bien, para con él lograr la felicidad, pero ¿de qué modo quiere alcanzar tal bien? Para hacerlo

propio, esto es lo esencial. Como que busca en el bien la mitad de sí mismo, un complemento que hará suyo para siempre. En él ve una suma de bienes y felicidad que es el incentivo del amor. Pues el objeto del amor es el bien, y esencial del amor es el logro perpetuo de ese bien. Esa sería la definición del amor platónico (206 *a*).

Pero Diotima sabe más sobre el amor; sabe que los humanos están en su cuerpo y en su alma preñados, y llegada cierta edad de la vida desean abrir a esos gérmenes paso hacia la luz. La unión es ya parto, y parto y generación es algo inmortal que inside en un animal mortal. Esta función de inmortalidad no se da sin un acuerdo o armonía que sólo consigue la belleza. El afán de inmortalidad se satisface en el amor, es decir, en la generación y en la cría del nacido, y las generaciones se suceden con la misma identidad casi que la del individuo, que cambia como los cabellos y las uñas en todo el cuerpo, y lo mismo cambia el alma en modos, costumbres, aficiones, etc. Nuestro mismo saber, lo más cerca de lo inmortal, se renueva y cambia.

Así logra lo mortal su inmortalidad, no con la eterna identidad de lo divino (208 *a*), sino con la continua sustitución de lo viejo por lo nuevo. El amor es lo que asegura esa supremacía de la inmortalidad. Pero lo mismo que hay inmortalidad del cuerpo, que unos hombres ansían, lo que les hace amadores de la mujer, hay los que desean la Gloria eterna, es decir, la fama perdurable en labios de los hombres, como la que buscó Aquiles al sacrificar su vida vengando a Patroclo. Este afán de inmortalidad del alma puede ser más violento que el celo amoroso y el amor a la prole. Los poetas y los inventores están poseídos de tal afán.

Pero este afán es, en definitiva, paralelo al de inmortalidad en la generación, por lo cual el alma busca su alma gemela, el alma hermosa en que mediante la educación engendra frutos de inmortalidad del alma. En la conversación con el alma hermosa satisface ese

deseo, esa urgencia de hijos del alma, ese ansia de engendrar del alma en el alma.

La hermosura se le aparece aquí a Platón como algo que existe por sí, fuera de las cosas hermosas, que lo son por participar de aquélla. Y entonces el amor levanta, como por grados, desde la belleza de las personas hermosas de alma, a las hermosas tareas, a los conocimientos hermosos y al conocimiento de la belleza misma. La contemplación de ella le parece a Diotima el más alto fin de la vida humana. En la vida de Platón esta aparición de la profetisa Diotima es una lección de dualismo, de oposición entre alma y cuerpo.

Al llegar a este punto cambia la escena, y al sereno coloquio sigue el alboroto con que llega Alcibíades, embriagado y seguido de una comitiva de fiesta. La presentación aquí de Alcibíades nada tiene que ver con el tema del diálogo, pero responde a la necesidad de explicar sus relaciones con Sócrates en el tiempo en que el famoso político era el más hermoso y elegante mancebo de Atenas. En el encomio de Sócrates por Alcibíades tenemos uno de los más maravillosos que se hayan escrito nunca. La idealización nos permite descubrir los rasgos auténticos, lo mismo que en el retrato de Nápoles, copia de Lisipo, reconocemos los rasgos auténticos del fauno Sócrates.

Platón ha alcanzado aquí la mayor elevación. Y la logra no insistiendo sobre los temas de moral, de política, de educación, que le habían preocupado en las otras grandes obras que tenía escritas, sino buscando un camino nuevo. Tanto en la creación artística como en el tema, que si algún contacto tenía con su vida filosófica era la de declarar su ideal relación con los alumnos y seguidores, los jóvenes que ya comenzaban a acudir a la Academia.

Otra obra maestra, el *Fedón,* es del mismo tiempo aproximadamente. También en ella la maestría literaria es insuperable; también nos ofrece un retrato de Sócrates, y precisamente la narración de sus últimas

horas; también el horizonte es nuevo, y son la psicología y el tema filosóficorreligioso de la inmortalidad los campos donde se explaya ahora el interés de Platón.

Para escribir el *Fedón* trasladábase a los tiempos, cercanos a la muerte del maestro, en que en tono polémico y para reivindicar su memoria había escrito la *Apología* y el *Critón*. Pero la imagen de Sócrates había vivido en su memoria largas experiencias filosóficas y se había teñido en ellas. Las doctrinas de inmortalidad, sobre las cuales el maestro había sido tan cauto y tan parco en la *Apología*, ahora en el pensamiento de Platón se llenaban de resonancias órficas, y como iniciado en misterios (ya en un diálogo de juventud, el *Cármides*, se demuestra su interés por los misterios de Tracia, religión de purificación y de inmortalidad), parecía seguro de ella y dueño de un saber acerca de lo que espera después de la muerte.

En el cuadro del último día de Sócrates, y como diálogo con los discípulos, entre los cuales ocupan importante lugar Simias y Cebes, dos tebanos iniciados en las doctrinas pitagóricas, que vienen precisamente a indicarnos dónde está lo no socrático del diálogo, se trata de la inmortalidad. No importa que sea Sócrates el más resuelto defensor de la inmortalidad: en ellos presenta Platón la nueva fe que lo domina, ahora, cuando los venerables dioses de la ciudad han sido, junto con Atenas, vencidos.

Para examinar el criterio de verdad en Platón será bueno que nos detengamos un momento a pensar que son casi simultáneas estas dos obras, el *Fedón* y el *Banquete*, en las cuales sobre el tema de la inmortalidad se sostienen las posiciones más opuestas. Lo que en el *Fedón* es seguridad y prueba sobre prueba, en el otro diálogo es negación resuelta al encontrar que la inmortalidad está en la generación o en la fama.

La argumentación del *Fedón* parte desde el punto de vista del *homo religiosus*, que sabe que es mejor la otra vida que ésta, pero no considera lícito abrirse por

su propia mano el camino hacia aquélla. Socrático es además el no dejarse llevar del todo por el pesimismo pitagórico-órfico del cuerpo, tumba o cárcel *(soma sema)*, y oponer a él religiosamente la confianza en la providencia y cuidado de Dios (62 *b*).

Sin embargo, el verdadero filósofo tiene deseo de morir, y la filosofía no es otra cosa que la preparación y el estudio de morir (64 *a*).

Aquí comienza a exponer Platón su psicología. El primer impulso a distinguir el alma del cuerpo le viene, sin duda, de Anaxágoras *(Crat.*, 400 *a; Fedón*, 97 *b-c)*; según él, el *noûs*, la psique, es el principio que dispone, ordena y mantiene la natura o *physis*. Esta idea de la filosofía naturalista jónica en su última perfección se había enlazado en su mente con la concepción mística y pitagórica del cuerpo como tumba del alma, y en el *Cratilo* (403 *d* y sigs.), medio en broma había sostenido que sólo mediante encantos el dios Plutón retiene a las almas allá, donde están separadas y libres de las pasiones del cuerpo y de las locuras que éste lleva consigo.

En Platón alcanza su plena oposición el dualismo alma-cuerpo, y, aunque hay antecedentes en muchas tradiciones, podemos decir que arranca de él, y de él la ha aprendido la humanidad.

De la inmortalidad parece convencido Platón para siempre. La transmigración, o la procedencia del alma del alma que anima el cuerpo del universo, serán explicaciones que dará en uno u otro momento, pero el filósofo sin soluciones que suele ser el hijo de Aristón, en este punto es un *homo religiosus* que cree con fe en la inmortalidad. La sabiduría tradicional que funda la moral sobre los premios y castigos después de la muerte le parece la base de la doctrina de la inmortalidad *(Epist.*, VII, 335 *a)*.

¿Cómo ha de ser, pues, el alma una armonía, algo así como el acorde de la buena afinación del cuerpo, que se va con la afinación y equilibrio del cuerpo sano?

Tal hipótesis de Simias (*Fedón,* 86), como la aún más extraña de Cebes, de que será verdad que el alma es más duradera que el cuerpo, pero al cabo, después de usar, como trajes, varios cuerpos sucesivamente, parece que perecerá también, provocan la resuelta refutación por Sócrates. No importa que sean pitagóricos para que los tebanos guarden demasiadas dudas racionales. Platón se basa no ya sólo en los misterios órficos que había conocido en Italia, sino también en los misterios de Eleusis (69 *a*). Los filósofos son como los iniciados más altos, y la filosofía que prepara para la muerte es ante todo religiosa. ¿Se comprende la ira contra Isócrates y los que, herederos de los sofistas, hacían de la filosofía una habilidad para triunfar en la sociedad ateniense?

En la *meditatio mortis* que es la filosofía para Platón, el destino del alma es lo más importante. Y así, examina la posibilidad de que sea cierto el mito popular de la transmigración de las almas. Hay extendida en los pueblos más diversos la idea de que el alma del abuelo reencarna en la del nieto. Que en Grecia el nieto mayor lleve generalmente el nombre de su abuelo paterno es un reflejo de esta idea popular. Pero también recoge Platón, a través de los pitagóricos precisamente, la idea de que el alma pasa, para sufrir premio o castigo después de su existencia humana, a vivir en animales. La idea halló su perfección en la India y se filtró, sin duda, a través de Persia hasta Pitágoras. Como un indicio de este origen oriental, Platón recogerá el vegetarianismo, que es la consecuencia lógica de tal fe *(Leyes,* VI, 782 *c)*. Pero Platón, con el andamiaje de su dialéctica, hace que mediante la transmigración se establezca la cadena sin fin que saca de la vida la muerte y de la muerte la vida, gracias a lo cual el alma es inmortal por una razón más. Hay en el alma una fe optimista, pues así no es definitivo nunca el triunfo de la muerte.

Por lo demás, la psicología está sólo esbozada aquí como teoría, y Platón, según ya veremos, volverá una y otra vez sobre el tema.

Mas junto a la psicología se va perfeccionando una doctrina del conocimiento que ya hemos visto apuntar en el *Menón*, y que la afirmación de la transmigración confirma plenamente: saber es recordar. Reconocemos la identidad de las cosas porque las hemos conocido antes. En el fondo del alma yacen estos saberes, pues, como en el verso de fray Luis de León,

el alma, que en olvido está sumida.

despierta y reconoce, y los sentidos devuelven experiencias que no son nuevas.

Lo que en términos modernos llamamos teoría del conocimiento se formula en Platón en estrecha dependencia de la psicología, y ésta descansa en tradiciones religiosas varias, pero convergentes en afirmar una existencia anterior, y, en definitiva, la inmortalidad. Lo que apuntaba en algunas doctrinas presocráticas, la desconfianza en los sentidos, se acentúa aquí gracias a una actitud religiosa ascética: lleno está de engaño el ver por los ojos. La filosofía enseña a retirarse más adentro, lejos del umbral de los sentidos, donde se queda el hombre ingenuo.

X

Llegado a la plenitud de su vida y de su obra, Platón insistió en definirse como filósofo. Aquella palabra que Sócrates había levantado como bandera de modestia contra la petulancia de los sofistas, se le llenaba de contenido, y a definirla dedicó el resto de sus meditaciones, hasta la muerte. Un diálogo sobre el filósofo, que está prometido en la *Sofista,* se quedó sin escribir, pero continuamente hallamos definiciones y orientaciones que prueban cómo Platón estaba seguro de ser un guía, un director de conciencia de la humanidad, una especie de salvador. La filosofía es una tarea divina *(Fedro,* 239 *b)* que no busca la novedad ni el deslumbramiento. Los sofistas siempre cambian y renuevan sus discursos, pero la filosofía siempre dice los mismos: la filosofía es una incansable repetidora *(Gorgias,* 482 *a).*

En esta rigidez, que Platón acentuaba frente a la versatilidad de los sofistas, estaba el rigor científico, el afán de lograr la verdad. No importa que la obra de Platón sea más rica y renovada que la de ningún sofista: esa riqueza y novedad provienen de la incansable y sincera búsqueda, con la inspiración despertada por el entusiasmo de la misma búsqueda. Los cambios de Platón, su *inconstantia,* son resultado de la entrega sin reservas a la pesquisa. Las contradicciones resultan de los momentos distintos, de las aproximaciones al

problema desde distintos puntos; y también de la manera mítica de descubrir la verdad. Los dos métodos, el dialéctico y el mítico, caminan autónomamente en cada momento.

La inconsecuencia, pues, es prueba de que la filosofía está en pleno florecimiento. El sistema, que vino después, podía ser el fruto, y la repetición del sistema, la compota o conserva. Pero en Platón la ordenación de los conceptos en las ramas de la filosofía es como la de las flores del frutal en la primavera.

Platón se sentía dueño de conocimientos de la más alta importancia, dadores de una nobleza especial a los que a ellos se dedican. Quienes llegan indignamente a la filosofía son como el novio enriquecido, con manto nuevo, pero apenas suelto de sus cadenas de esclavo, que aspira a casarse con la hija abandonada y empobrecida de quien era ayer su señor. Si los hijos de tal matrimonio llevan los signos de la bastardía y la falta de nobleza, también los llevarán los pensamientos y opiniones de los que se acercan indignamente a la filosofía *(Rep.,* VI, 495 *d).*

Fué pensando en la excelsitud de la filosofía y en organizar la sociedad de modo que el filósofo no resultara estorbado, sino favorecido por ella, como Platón llegó a formular la vida de su ciudad ideal. Las utopías modernas se diferencian en que buscan, desde aquel santo cristiano que fué Tomás Moro, el bien de los hombres, pero la República platónica pasa de ser la ciudad de la justicia a la organización social para favorecer la preparación del filósofo.

Platón halla que el filósofo tiene que poseer cualidades que florecen raramente *(Rep.,* VI, 491 *a):* el amor a la verdad y la constancia en buscarla, la pureza de costumbres, el espíritu de justicia, el valor, la magnanimidad, la facilidad de aprender, la buena memoria (490). En pocos hombres se halla tal cúmulo de buenas cualidades, y lo peor es que la sociedad que contemplamos, en Atenas como en Siracusa, tiende a

viciarlas. En primer lugar, aquellos mismos a quienes se suele dar el nombre de filósofos, Isócrates y los demás herederos de los sofistas del siglo anterior, más amadores de la mentira especiosa que de la verdad. Después, los atractivos y tentaciones que acechan a las mismas buenas cualidades: belleza, riqueza, fuerza corporal, parentela con influencia en la ciudad. Por lo mismo es preciso que una rigurosa educación preserve de tales peligros al que por sus cualidades puede aspirar a filósofo. El alboroto de las muchedumbres, las asambleas, los tribunales, los teatros, los campamentos, son enemigos del filósofo, que queda aplastado por el griterío, muchas veces redoblado por el eco de las rocas y las casas circundantes.

El filósofo carece en la sociedad ateniense o siracusana de libertad. El sofista no, porque se acomoda a la sociedad en que vive, y «no enseña otros dogmas que los que el vulgo acuerda en sus reuniones, y a éstos llaman ciencia» *(Rep.,* VI, 493 *a).* Pero al que se sale de las convenciones y usos establecidos por el vulgo le aguarda la privación de derechos políticos y civiles, las multas, la pena de muerte misma.

Ahora que Platón está llegando a la doctrina de las ideas es cuando se da cuenta de que tal doctrina, que tanto como metafísica es una cuestión epistemológica, no está al alcance del vulgo. En pocos años la filosofía que con Sócrates vivía en el ágora se ha convertido, a pesar de su orientación moral y práctica, en una ciencia especial, y el filósofo es, cada día más, un tipo socialmente diferenciado. Y por lo mismo objeto de los reproches del vulgo y de los que de adular al vulgo viven.

El retiro en la Academia, el alejamiento del tráfago ciudadano y de las ocupaciones del vulgo, se imponía al filósofo que había llegado a convencerse de su misión y del abismo que lo separaba de las gentes. En el retiro iba a soñar con un mundo en que el poder estuviera en manos del perseguido e incomprendido.

Para mejorar la suerte de la humanidad, pero también para que no se perdieran los que nacieran dotados para la filosofía, la ciudad había de ser organizada de modo radicalmente nuevo. Así surgía la primera utopía, es decir, el intento extraño y único que los utopistas de más tarde considerarían como la primera utopía.

Platón estaba tan seguro de la misión que le había tocado, que sabía distinguir muy bien quiénes eran los de espíritu filosófico entre los aspirantes. Si cuando se les explicaba en qué consistía la filosofía, y cómo se llegaba a ella, y cuánto trabajo cuesta, el aspirante pensaba que el camino era tentador y digno de esforzarse por seguirlo, es que se había tropezado con un filósofo, que no cejaría hasta conseguir el fin; pero los no filósofos, bañados en las opiniones corrientes, retrocederían al ver las dificultades del camino, y las enseñanzas preparatorias y el régimen de vida exigido *(Epist.,* VII, 340 *c-d).*

Se comprende cómo, en la Academia, cada día que pasaba, el régimen de estudio se fué hasta cierto punto fijando, y la enseñanza comenzó, por primera vez en Atenas, a organizarse. Se llegaría más adelante a determinar el régimen de vida, para el que las prescripciones de los pitagóricos, estudiadas en el viaje a Italia, no dejaron nunca de ser un modelo imitado.

Ante estas exigencias, muy lejanas ya del vago filosofar socrático por el mercado y las calles, estaba clara la ilegitimidad de los falsos filósofos, los que usan sin derecho del nombre de la filosofía y los que «indignamente entran en su casa y la ultrajan y atraen reproches», de los cuales falsos filósofos «unos no valen nada y otros son merecedores de todos los males» *(Rep.,* VI, 495 *c).*

Todos los frívolos y desocupados, que con vana curiosidad se dedican a charlar y abandonan sus oficios, usan del nombre de filósofos y desacreditan así la herencia relicta de Sócrates. En la corrupción y el des-

encanto del siglo IV eran muchos los jóvenes atenienses que encubrían con el nombre, amado por Platón, de filósofo su holganza, sus vicios, sus imprecisas aficiones por la retórica, las curiosidades, la charlatanería.

Pero el nombre de filósofo, por Sócrates preferido ante la petulancia de los sofistas, que se proclamaban sabios *(sophoi)*, tenía para Platón otro sentido.

El sabio es sólo Dios; los hombres, cuando más, son aficionados, amantes de la sabiduría, *filó-sofos (Fedro,* 278 *d)*. En este sentido, más tarde llegará Platón a descubrir una afinidad especial entre el filósofo y la divinidad, ya que el filósofo participa, por su poder sobre el gobierno de las ciudades, del carácter de «hombre divino», tocado de una fuerza sobrehumana.

Esta relación con lo divino es la que hace del filósofo un ser inadaptado, que cae desde las contemplaciones supremas en medio de la realidad, y aparece ridículo y torpe, como el que pasa de las alturas de la luz al abismo de las tinieblas: ¿cómo el filósofo va a poder, él, que ha visto la justicia en sí misma, tolerar los tribunales o las asambleas? *(Rep.*, VII, 517 *d)*. La historia de Tales, que por mirar a los astros se cayó a un pozo, lo que ocasionó las burlas de su esclava, es la burla que conviene a los que se dedican a la filosofía *(Teet.*, 174 *a)*.

Y, sin embargo, cuando resalta la oposición entre el filósofo y el vulgo, cuando el filósofo ha de ser maltratado por la gente, cuando la filosofía es impropia de las multitudes, entonces es cuando Platón proclama, como un salvador del mundo, su subversión: o los príncipes han de volverse filósofos, o a los filósofos ha de entregarse el principado sobre los hombres.

En el interior de la Academia el filósofo levantaba el alcázar de su ciudad propia. Y, años más tarde, aún querrá volver a tratar del filósofo y llevarlo más lejos, a un reino que, finalmente, ya no será de este mundo.

XI

Por varios caminos se veía Platón impulsado a traducir en una especie de constitución ideal el deseo de que la filosofía dirigiera el mundo. De una parte, como ya vimos, por salvar al mundo, gobernándolo mejor, y por salvar a la filosofía, tan amenazada en su existencia por la vida del vulgo; de otra, horrorizado por la política de Atenas o de Siracusa, y como reacción contra la repugnancia que lo encerraba, cada día más completamente, en la Academia. Era, además, la necesidad de exponer en un gran marco su pensamiento, más rico y completo en aquellos años de madurez. Y, por otra parte, la necesidad de fundamentar en la justicia, y no en la decaída ley, a la ciudad.

Pasados los cincuenta años, es decir, hacia 375 ó poco después (WILAMOWITZ, DIÈS), el filósofo da cima a su obra más perfecta y, salvo las *Leyes*, más amplia y llena de estudio.

El plan es muy complejo y bastante para dar qué pensar a la posteridad. Basándose en el libro I, ya redactado años atrás, como vimos, Platón desarrollaba en los libros II a IV el tema de la justicia. La definición de la justicia no es otra que la realización de la ciudad perfecta: en la justicia se armonizan las tres clases de la ciudad, lo mismo que se armonizan las tres potencias del individuo paralelas a aquéllas.

La ciudad se construye de acuerdo con la psicología, y es a la más alta de sus clases, es decir, a la

que corresponde a la razón *(logismós)*, a la que le toca el mando. Muy revelador de la psicología platónica, como, en general, de la mentalidad griega, es la importancia que da, como en el alma humana en la política, al elemento director y racional. En la descripción de la constitución ideal Platón concederá apenas unas palabras a las clases inferiores y, en cambio, desarrollará amplísimamente lo que se refiere a la educación musical, gimnástica e higiénica, clasificación psicológica y organización de vida de la clase dirigente, es decir, la de los filósofos príncipes.

A ellos se aplicará la comunidad de mujeres e hijos y la educación en la suprema ciencia del Bien, es decir, de la Divinidad. Aquí expone Platón su teoría del conocimiento, mediante un mito, el de la caverna. Y también aquí ordena Platón el curso completo de las ciencias en las que había de formarse el filósofo.

La doctrina política viene a continuación. La clasificación de las formas de gobierno procedía de mucho antes, pero Platón se detiene por su parte más en la figura de la tiranía, contra la cual su repugnancia de ateniense se acentúa más después de la experiencia personal en Siracusa. El tirano es el polo opuesto del filósofo. Y el filósofo, como sacerdote de la Bondad suprema, incorpora el ideal de la justicia.

En la justicia está fundada también la doctrina de inmortalidad. El justo tiene recompensas en la vida futura y en la presente, pero la vieja creencia popular que daba esperanzas de premio en el otro mundo sirve de fundamento a la fe en la inmortalidad.

En este amplio cuadro, donde los episodios son tan importantes que, podríamos decir, la teoría de la poesía y del arte nace en uno y la psicología en otro, y en otros varios las doctrinas de la educación, la subordinación a la moral es completa. Por cumplir el sacerdocio de la Suma Bondad, la moral heredada y corriente será olvidada, y, junto a las deducciones implacables de los puros principios, se hallará la imita-

ción de constituciones históricas, en primer lugar la de los dorios de Esparta, siempre admirada en los círculos aristocráticos de Atenas a los que Platón pertenecía.

La desilusión política hacía de él un sublime revolucionario. Sólo en la fuerza de un príncipe filósofo podría apoyarse la instauración de unas leyes ideales. Y mientras aquél no llegaba, las palabras escritas se amontonaban en la Academia, encadenándose con rigidez dialéctica, como si fueran los artículos de la soñada Constitución de Utopía. Pues el éxito no le interesaba a Platón, y en su extrema vejez le sobrarán fuerzas para reemprender el trabajo de levantar la ciudad de las nubes, el territorio exento donde acuden los hombres libres que piensan no sólo que hay que gobernar mejor el mundo, sino, y esto es lo importante, que hay que asegurar el porvenir de la filosofía.

Pero la riqueza en pensamientos de Platón por aquellos años era tan enorme que podrían escribirse, y se han escrito, bibliotecas, con sólo considerar ciertos aspectos de su gran libro. Vamos a fijarnos en algunos que nos parecen más importantes en el desarrollo de las doctrinas platónicas.

En términos modernos diríamos que Platón formula aquí su teoría del conocimiento. El mito de la caverna, por lo demás, no debe considerarse sólo como una mera alegoría filosófica, pues está recorrido por un estremecimiento religioso. La doctrina órfica del cuerpo como tumba está en el fondo, y el filósofo se siente como un salvador de la prisión y decadencia del alma. En fray Luis de León halla expresión esta actitud, que a los modernos nos parece más o menos equivalente a una solución del problema gnoseológico, pero que se basa en una angustia religiosa y es una expresión de las ansias del *cor irrequietum* que Platón se halló dentro:

Cuando contemplo el cielo
de innumerables luces adornado,

y miro hacia el suelo
de noche rodeado,
en sueño y en olvido sepultado,
el amor y la pena
despiertan en mi pecho un ansia ardiente;
despiden larga vena
los ojos, hechos fuente,
Olarte, y digo al fin con voz doliente:
—Morada de grandeza,
templo de claridad y de hermosura,
el alma que a tu alteza
nació, ¿qué desventura
la tiene en esta cárcel baja, escura?
¿Qué mortal desatino
de la verdad aleja ansí el sentido,
que de tu bien divino
olvidado, perdido,
sigue la sombra vana, el bien fingido?

En los versos de fray Luis respiramos la noche serena que halló el primero que se sintió fuera de la cueva. Mejor comprenderemos a Platón si nos situamos así, que si nos obstinamos en explicar el mito sólo como una alegoría del problema del conocimiento.

Por no se sabe qué desventura, los hombres están como en una morada subterránea, una caverna cuya boca se abre entera hacia la luz (*Rep.*, VII, 514 *a*-517 *a*). Desde su infancia los hombres están allí encadenados por las piernas y el cuello, de modo que no pueden volver la cabeza y han de mirar delante de sí a la pared del fondo de la caverna. Detrás de ellos, en alto y lejos, arde una hoguera, y un camino pasa a cierta altura, a la espalda de los hombres, entre ellos y la hoguera. A lo largo del camino se levanta un muro semejante al que ponen los titiriteros delante de la gente para presentar sus muñecos.

Por encima de este tabique, los hombres que pasan por el camino van haciendo asomar muñecos y figuras de animales hechas de piedra, madera u otros materiales. Los tales muñecos, unos pasan hablando y otros en silencio. Los encadenados no ven sino las sombras

que el fuego arroja contra la pared frontera; pero, como hablan unos con otros y comentan las sombras que ven, y la voz les parece que llega de ellas, no sueñan con que las sombras sean otra cosa que verdad, y no se ocupan de ver más allá.

La liberación y curación de esta gente que vive entre sombras estaría en que alguno fuera soltado y obligado a levantarse y a dar la vuelta y mirar hacia la luz. Tal es la obra de la filosofía, salvadora de los pobres humanos encadenados. El primero que logra tal libertad, deslumbrado por el desusado resplandor, tardaría en convencerse de que más realidad es lo que ve ahora que no las sombras que veía antes. Y, si mira a la luz directamente, le dolerán los ojos y querrá volverse de espaldas a ella, a mirar lo que siempre vió, que le parece más claro que lo que ahora se le muestra.

Si, además, se le saca de la cueva por la fuerza, tirando de él por la pendiente áspera, y se le coloca al sol de repente, sin duda que sufrirá dolores y se pondrá furioso, y quedará cegado y sin poder ver las cosas que llamamos verdaderas. Sólo poco a poco se acostumbrará a ver bajo la luz del cielo: primero las sombras, después los reflejos en el agua, después las figuras de todo. Y antes vería la luna y las estrellas en la noche que las cosas en pleno día. Por fin, el sol, no ya reflejado en las aguas o en otro espejo; en él descubrirá la causa de lo que ve ahora y aun indirectamente de todo lo que él y sus compañeros distinguían obscuramente en la caverna.

Se acordaría entonces de su morada allá abajo y sentiría compasión, en medio de su felicidad, por los que allá pensaban sin ver más que la sombra de las cosas. El libertado no tendría en nada la sabiduría de los de allá abajo sobre las sombras que desfilaban. Y, si era condenado a descender allá abajo otra vez, tendría —como tiene el filósofo— los ojos llenos de sol, y no podría competir con los hombres prácticos

en sombras por no haber salido nunca de entre ellas. Y si explicara a los de allá abajo lo que ha visto, no le creerían, y le echarían en cara que por haber subido allá fuera se había dañado la vista. Si invitaba a los ignorantes encadenados a romper sus ligaduras, o intentaba él mismo hacerlo, se levantarían contra él, y, si pudieran, lo matarían.

La imagen o alegoría de la caverna está cuidadosamente trazada, y ello nos prueba que diversos aspectos de la doctrina del conocimiento habían sido detenidamente considerados por el filósofo. Cuatro son los planos —nos dirá más tarde (*Ep.*, VII, 342 *a*)— en que el hombre conoce: palabras, percepciones, conceptos, ideas. Los cuatro planos están cuidadosamente simbolizados en la caverna (E. HOFFMANN).

La pared del fondo, donde se reflejan las sombras que arroja el fuego, es el escalón inferior, el de las palabras, donde el hombre nace y crece. El camino entre las espaldas de los encadenados y el fuego que arde, por donde desfilan hombres que hacen sobresalir por encima del tabique las figuras que echan su sombra en el fondo, es el que sostiene el paso de las percepciones; el encadenado que se ha vuelto a ver las figuras que causan las sombras ya distingue la coexistencia y sucesión que existe entre las imágenes que desfilan (las percepciones) y sus sombras (las palabras). El hombre es empírico en esta segunda fase que simboliza nuestra vida todavía en el mundo sensible.

El paso decisivo viene al subir el tercer grado. El hombre deja la caverna y sale no ya a la luz de la hoguera, sino al resplandor del sol. Presencia el espectáculo del mundo real, y no el de los titiriteros que pasan por el camino de la cueva. El cambio es más doloroso que el del primer grado al segundo, y el acomodo de los ojos desde la contemplación del suelo a la del cielo es gradual y penoso. Con el tercer grado subimos a la realidad ya, y el hombre pasa

de empírico a científico, capaz de las ciencias especiales; así mira el reflejo de las estrellas y del sol, porque no es capaz de contemplar directamente la Causa.

El último y más alto grado se remonta a ella, hace del hombre un verdadero noético, un contemplador del mundo inteligible. Desde el fondo de la engañosa cueva de la apariencia ha salido hasta la luz del ser, desde la hoguera que simboliza el sol de este mundo hasta el sol de la verdad. Platón debió sentir toda la fuerza de su genio al darse cuenta de que él el primero había sabido desatarse y escapar de la cueva, mientras los demás mortales ni sospechaban el engaño. Se siente iluminado por la luz verdadera, y le indigna que no lo reconozca así todo el mundo. Él ve bien y lo sabe, y los demás persisten en que son ellos los que en un retablo de pobres sombras lo han visto todo *(Rep.,* VII, 515 *c-d).*

En la parábola de la caverna tenemos desarrollada, junto a una doctrina del conocimiento, una metafísica dualista, donde un sistema de oposiciones resulta paralelo al dualismo fundamental de cuerpo y alma, ya fijado en el *Fedón.*

De este dualismo deduce Platón en su mito la existencia de un Dios supremo y único. Dios es en la esfera de lo inteligible lo mismo que el sol en la de lo sensible. El sol que luce fuera de la caverna simboliza a Dios, como, según hemos visto, la hoguera que arde dentro está por el sol que nos alumbra. Por el camino de la doctrina del conocimiento se llega a descubrir la necesidad de un Dios.

Gnoseológica es también otra vía que lleva a exigir un puesto para Dios como creador. Al cabo de ella está Dios como creador de las ideas *(Rep.,* X, 597 *c-d).*

XII

El fin de la *República* es, como ya vimos, asegurar la formación de los futuros filósofos. La educación, cuyo plan le preocupaba a Platón en la Academia, es uno de los temas más ampliamente desarrollados en la gran obra.

En primer lugar, como critica de la educación tradicional (*Rep.*, II, 376 *c* y sigs.). ¿Cómo va a ser lícito llenar las cabezas infantiles con las mentirosas fábulas de los poetas, si hay que prepararlas para la verdad y no para la mentira? Y la cosa es grave porque el niño es formado, como una figura de barro, en sus tiernos años, y en ellos recibe su gálibo definitivo.

¿Se puede entonces consentir que los niños reciban mitos cualesquiera de personas cualesquiera, para que cuando lleguen a mayores se hallen en el hondón de su alma con opiniones contrarias a las que deben tener? Puesto que no se puede permitir tal cosa, es preciso vigilar severamente a los autores de mitos, es decir, a los poetas, y poner de una parte a los que pueden educar bien y de otra a los otros. Elijamos sólo los mitos que educan para la verdad y démoselos a las madres y a las nodrizas para que se los cuenten a los niños y formen con ellos sus almas.

Los grandes mitos, los que dejaron escritos los mayores poetas, como Homero y Hesíodo, están llenos de

mentira. Son mentirosos en lo más importante: en lo que son los dioses y los héroes. Toda la mitología tradicional, los crímenes y aventuras de dioses y héroes, debe de ser mentira. No puede haber guerra entre unos dioses que sean dioses de verdad, ni cabe odio entre ellos y entre los héroes.

Es peligroso que conozcan estas historias los niños y los jóvenes, que aún no son capaces de discernir entre lo verdadero y lo falso. Toda la poesía y todo el arte no es nada ante el problema de fundar la ciudad de la justicia, en la que el filósofo se va a producir con más facilidad.

La moralidad del Dios único, al que por tantas vías se llega, es incompatible con todas estas falsedades e invenciones, que afean lo que debía ser imagen impoluta de lo divino. Dios es bueno, no es él quien causa el mal a los hombres, no es un mago que juega con los humanos... Todo esto ha de ser enseñado a los niños mediante una educación adecuada.

En otro sentido hay que corregir la inmoralidad de los poetas: cuando nos muestran que muchos injustos son felices y muchos justos desgraciados, y que la injusticia es ventajosa con tal de que quede oculta (*Rep.*, III, 392 *b*).

Pero no sólo hay que corregir la mitología y ennoblecer con ideas morales la poesía entera, sino que Platón artista siente que la cuestión es más amplia. ¿Qué es lo que nos empapa, aunque no queramos, y arrastra nuestras pasiones y nos cambia el humor y la disposición? ¿Qué es esa fuerza que nos domina y absorbe, a la que nunca podemos decir «no»? Es la música. ¡Cuidado! Que no cambien los severos modos antiguos, que no sobrevenga una revolución sentimental y blanda, porque cambiará entonces nuestra voluntad y nuestra alma entera.

Ya sabía el tratadista Damón, en el siglo anterior, que la música gobierna las pasiones (*Rep.*, III, 400 *b*). Y en los antiguos mitos de Orfeo, de Anfión, de Lino,

de Arjón, los griegos representaban, al hacer seguir a la voz de aquellos divinos músicos no sólo los animales, sino los mismos árboles y roquedos, la fuerza mágica del ritmo, que aligera el trabajo, y la no menos misteriosa de la melodía, que arrastra al alma fuera de sí.

Música escogida para la ciudad ideal, música apolínea y no dionisíaca ni pánica para sus guardianes (*Rep.*, III, 398 *e*, 399 *e*). Ritmo severo y regular, no rápido ni sincopado ni arrebatador; melodía mesurada y solemne. La nobleza del hombre depende de la música (cf. 401 *d*).

Al lado de la poesía y de la música depuradas y alejadas de lo que pueden tener de corruptor, hace falta una educación moral, que enseñe a conocer, lo mismo que se aprende la figura de las letras, la figura de las virtudes y de sus contrarios. El niño aprenderá así a conocer lo que es el valor y la templanza, la liberalidad y la magnanimidad, y demás virtudes y vicios (402 *c*), que todavía forman como un apéndice aristotélico del catecismo que se hace estudiar a los niños católicos.

El enemigo de estas virtudes es el placer. Se inicia una posición ascética de Platón frente a la locura que es (402 *e*). En las obras de su vejez el placer será un concepto negativo, siempre reprobable. Ya en la *República* la clase dirigente, los filósofos que mandan, habrán de tener la abnegación de no entregarse al placer.

De aquí la importancia que adquiere la educación corporal. La gimnástica estaba muy arraigada en la educación tradicional, pero ahora Platón la exigía no para el desarrollo de las facultades corporales, sino para mejor volver al cuerpo instrumento del alma. De la gimnástica tradicional conserva ciertas prohibiciones, como la de embriagarse o la de dormir tiempo excesivo. Platón requiere de sus vigilantes (404 *b* y sigs.) que sean como perros insomnes, con los ojos bien des-

piertos. Que guarden dieta severa en sus comidas, sin dejarse llevar a los excesos y refinamientos de Sicilia. Que no acudan al médico sino en heridas o enfermedades graves.

La gimnasia es paralela a la música, y se han de templar la una con la otra. Con ambas se logrará un carácter sereno y manso, y la música salvará de la sordera y de la ceguera al embotado en su espíritu por los ejercicios gimnásticos.

El equilibrio entre violencia y dureza, de una parte, y blandura y domesticidad, de la otra, lo asegurará la proporción y armonía de la música y la gimnasia en la educación. Un exceso en la una o en la otra de estas artes acentuará un extremo. La violencia excesiva será atemperada por la música; el temperamento filosófico, que se inclina a una domesticidad demasiado acentuada, se endurecerá con la gimnasia (410 *d*, y VI, 503 *d*).

No olvidemos que esta educación platónica no busca la perfección del individuo. En la *República* las líneas de la educación están tiradas como cosa terrena y social. Con la educación se busca crear la ciudad ideal, la ciudad de la justicia. Y, a su vez, esa república ideal no es más que el medio para llegar al fin, es decir, a la extensión a toda una clase dirigente de la vida filosófica, reservada estrictamente, en el momento en que escribe, a Platón mismo y a unos pocos discípulos.

De lo que se trata es de evitar que esa clase dirigente se vuelva tiránica y abuse de sus privilegios de bienhechora, por lo cual es preciso llenarla de solicitud. La educación es lo único que puede proporcionársela (III, 416 *b*). Y la educación se vuelve régimen entero de vida, y entonces es cuando Platón impone a sus dirigentes el régimen de comunidad de mujeres e hijos, comunidad también de bienes, como salvación del egoísmo, y demás particularidades que habrían de favorecer el crecimiento y desarrollo de los filósofos.

En la educación señala Platón grados, y establece que había de ser dada a los niños en una forma adecuada, atendiendo sobre todo a sus cuerpos; en cambio, cuando avanzan en edad, y el alma comienza a ser adulta, se puede descuidar la gimnasia y esmerarse más en la educación intelectual *(Rep.,* VI, 498 *b)*. Entonces adquieren su importancia las matemáticas, que, además de su valor propio, hacen agudo para otras artes (VII, 522 *a* y sigs.). Después viene el estudio de la dialéctica.

Con esta organización del estudio de la filosofía, a cargo de la ciudad misma, se dispondrá de jefes y de reyes en verdadero enjambre, y por haber recibido la enseñanza a cargo de la ciudad patria quedarán más obligados a servirla fielmente (520 *b*).

La preocupación por la educación de los dirigentes refleja cómo iba estableciéndose la enseñanza en la Academia, y sobre qué bases tradicionales. Si bien al filósofo en su tarea le estorbaba la educación helénica fundada en los grandes poetas, en Homero en primer lugar.

Lo que hay que anotar es que la educación se concentra en la clase de los filósofos, descuidando a las restantes de la ciudad. Guardianes o guerreros, artesanos y labradores, tienen mucho menos interés, pues ellos serán fieles en cuanto estarán bien gobernados por los filósofos.

Son éstos, los dirigentes, los que han de ser bien educados, pues ellos son los ciudadanos de pleno derecho. El modelo espartano influye en Platón hasta el punto de descuidar la educación de lo que son en definitiva clases serviles y sometidas. Lo que comprueba el total desconocimiento de la Historia de que adolecía Platón, pues la Constitución espartana era el resultado de la conquista del territorio por una minoría que mantiene por siglos la situación de guerra contra los sometidos.

Posteriormente Platón volverá a pensar sobre la educación, y no la limitará tanto a una clase dirigente, pero las líneas esenciales no cambiarán. La educación antigua se basará ya por siempre en el plan de estudios platónico, sin más que conciliarlo con el que ofrecían sus enemigos, los retóricos. Como la ciudad platónica no llegó a ser un reino en este mundo, los educadores tuvieron que formar a los jóvenes para que pudieran triunfar en las vulgares lides de tribunales y asambleas.

Pero hacer entrar la educación platónica en la que servía para escalar los puestos dirigentes en las ciudades de los hombres era falsear la intención del maestro y traicionarlo a él. En la *República* se acentúa la retirada del mundo, su alejamiento de la vida de los hombres, la enclaustración del filósofo en la Academia. La ciudad de la justicia no dará la felicidad en este mundo, sino en el otro. Los premios y castigos de que tenía noticia la tradición popular se concretan en el sueño del filósofo, y por la vía de un mito Platón sabe qué es lo que espera al justo después de la muerte. Al lado de este premio nada son las ventajas que el que manda logra en el mundo.

Es por un bárbaro, el panfilio Er, por donde han llegado noticias del otro mundo (*Rep.*, X, 614 *b* y sigs.). Este soldado mercenario sucumbe en una batalla, y a los diez días de ella, cuando recogían a los muertos, lo hallan no en putrefacción como a los otros, sino bien conservado. Lo llevan a su tierra, y cuando iban a quemarlo, a los doce días de su muerte aparente, resucita sobre la pira.

Así pudo contar lo que había visto en el otro mundo. Después que el alma salió del cuerpo, se puso en camino con muchas otras y llegó a un lugar maravilloso: el prado de las visiones del *Gorgias* y el *Fedón*. Dos grietas se abrían allí en la tierra y dos en el cielo enfrentadas con ellas. En medio de las cuatro estaban sentados los jueces de las almas, que enviaban a

los buenos por la grieta celeste de la derecha y a los malos por la subterránea de la izquierda.

Er fué elegido por los jueces para que volviera al mundo a comunicar lo que ocurre en el más allá, y recibió orden de ver y oír bien lo que allá pasaba. Vió, pues, para qué eran las dos aberturas antes dichas, y las otras dos, izquierda de arriba y derecha de abajo, por las cuales, de la del cielo bajaban almas limpias, y de la de la tierra subían otras cubiertas de polvo. Llegaban unas y otras como de un largo camino, y contentas se desviaban hacia un prado, en el cual se iban recostando como en una romería, y se saludaban unas a otras según se reconocían. Las que venían de debajo de la tierra preguntaban a las otras lo que ocurría en el cielo, y al contrario. Al responder y narrarlo, las que venían de debajo gemían y lloraban con el recuerdo de sus dolores y visiones en la peregrinación subterránea en que habían pasado mil años; las que llegaban de su viaje celeste contaban, por el contrario, placeres y visiones de indecible belleza.

En el otro mundo se paga decuplicado lo que se ha pecado, y como la vida humana se calcula en cien años, son mil años los que corresponden para pagar con penas la muerte causada a otros, las traiciones a la patria, el esclavizar a un libre y demás delitos. Y, al contrario, eran premiados con descuplicada felicidad los que habían hecho beneficios y habían sido justos y buenos. Para la impiedad contra los dioses o los padres y para el suicidio hay penas mayores.

Contaba Er que oyó a alguien que preguntaba dónde estaba un cierto Ardiaios, de él conocido de nombre por haber sido en su tierra tirano mil años antes, el cual había matado a su viejo padre y a su hermano mayor y había cometido muchas otras atrocidades. «No ha venido —dijo el preguntado—, ni va a llegar, pues lo hemos visto, junto con otros tiranos y algún particular culpable de crímenes gravísimos, cuando ya estábamos cerca de la puerta y a punto de salir,

rechazado por la abertura.» El abismo mugía cada vez que uno de estos criminales incurables, o que aún no habían satisfecho por sus culpas, se acercaba a la puerta, y entonces unos extraños demonios de fuego los cogían, los derribaban, los desollaban y los revolcaban sobre espinos; los tales demonios declaraban a los que lo veían por qué crímenes los transportaban al fondo del Tártaro.

A los siete días de estar en el prado se habían de levantar y partir. Al cuarto día de marcha el alma llegaba a un punto donde veía una columna de luz que atravesaba el cielo y la tierra, semejante al arco iris, pero más brillante y pura aún. A ella llegaron tras ocho días de marcha, y allí vieron en medio de la luz los extremos de las ataduras del cielo. La luz era la trabazón del cielo, y de los extremos de las ataduras pendía el huso de Ananke (Necesidad, Fatalidad), por el cual son movidas todas las esferas.

Platón ve entonces que el mundo, contemplado desde donde Er, viene a ser como una máquina en la que se representa el universo. Las ocho esferas corresponden a ocho piezas encajadas la una dentro de la otra y formando el contrapeso del huso. Sus colores representan los de los planetas, y reproducen sus velocidades respectivas y su rotación contraria a la del universo. Encima de cada círculo iba una sirena alada, que emitía su tono, y de la consonancia de las ocho resultaba un acorde. Otras tres mujeres sentadas alrededor o distancias iguales eran las hijas de Ananke, las Moiras o Parcas, cada una en su trono, vestidas de blanco, coronadas con ínfulas en la cabeza, cantando sobre el acorde de las sirenas, la primera el pasado, la segunda el presente, la tercera el futuro; las tres colaboraban en imprimir su movimiento a los círculos.

Cuando las almas llegaban, tenían en seguida que presentarse a Láquesis, la primera de las Parcas. Un pregonero, primero, las colocó en orden, después tomó

de las rodillas de Láquesis los diferentes destinos y modos de vida, subió a una elevada tribuna y dijo:

—Proclama de Láquesis, la diosa de lo que te toque: «Almas efímeras, comienza un nuevo período mortal. Vuestro destino no se os sortea, sino que vosotros os lo vais a escoger. Al que primero le toque el turno, que escoja la vida que le ha de corresponder. La virtud no tiene dueño, y según se le rindan honores o no, se poseerá más o menos de ella. La responsabilidad es del que escoge su destino, que la divinidad no tiene culpa».

Después de decir esto, echó las suertes, y cada uno cogía una, excepto Er, a quien no se lo permitieron. Cada uno, después de cogerlas, sabía cuál era el puesto que le había tocado. El pregonero luego puso sobre el suelo los modelos de vidas, que eran muchísimos, más que las almas presentes, y de todas clases, de animales y de hombres. Había tiranías perpetuas o de las que se interrumpen y vuelven en pobreza y destierro y mendicidad, había vidas de hombres notables por su fuerza o su nobleza o belleza, por las virtudes de sus antepasados, o de hombres comunes, y lo mismo de mujeres. La clase del alma no constaba, por resultar ésta distinta según la vida que se hubiera escogido. Lo demás, riqueza y pobreza, enfermedades y salud, estaba todo mezclado.

En la elección de todo eso está la ciencia suprema para el hombre; esa elección es la que hay que estudiar, descuidando todas las demás ciencias. Acaso el simple mortal podrá hallar y reconocer al filósofo, al guía de almas capaz de orientarnos en la elección de las cualidades y disposiciones que lo conduzcan a ser mejor; entendiendo por mejor al alma que cuando allá regrese, después de otra nueva vida sobre la tierra, mejore de suerte.

Esta es la resolución que hay que guardar grabada como en acero cada vez que se va al Hades: no dejarse arrebatar por el deseo de riquezas o de ser tira-

no, y elegir una vida media, que huya los extremos y nos proporcione la felicidad.

Y el pregonero añadió:

—Aun el que ha quedado el último, si elige con juicio y se esfuerza en vivir bien, puede lograr una vida estimable y no mala. Que no se descuide el que tiene que elegir primero, ni se desanime el que se ha quedado el último.

La primer alma que eligió se llevó la mayor tiranía, sin mirar, por su insensatez y gula, que le esperaba comerse a sus propios hijos, y otros males. Cuando con más tranquilidad se fijó, comenzó a lamentarse de su elección, sin acordarse de lo que el pregonero les había ordenado, pues acusaba a la fortuna, a los dioses y a todo, más que a sí mismo. Y era uno de los que procedían del cielo, que había vivido su vida pasada con buen gobierno, pero su virtud le venía de propio natural, no del cultivo de la filosofía. Las almas que habían llegado del cielo no eran las que mejor escogían, y, en cambio, las que habían hecho el largo recorrido subterráneo lo pensaban más y elegían mejor. Por lo cual, en general, resultaba una alternativa, y las almas que habían sido buenas una vez eran malas a la vuelta siguiente, y al contrario. Sólo si en cada vida terrestre se aprendiera a filosofar bien, se estaría más seguro no sólo de la felicidad en este mundo, sino de quedar libre, en el viaje al otro mundo y regreso a una nueva existencia, del peligro de la dura y trabajosa caminata subterránea.

Pero las almas hacían su elección llevadas por sus gustos y aficiones en esta vida. La que había sido el alma de Orfeo elegía volver a la vida como cisne, por no volver a nacer de seno de mujer, a las que odiaba por su muerte a manos de ellas, y así hicieron otras almas de héroes, de hombres y animales.

Luego que cada alma eligió su nueva vida, se dirigieron a la Parca Láquesis en el orden que les había tocado en suerte, y ella le dió a cada uno su *daimon*,

su custodio para la vida que comenzaba. El custodio conducía después al alma ante la segunda de las Parcas, Cloto, y el huso comenzaba a hilar la nueva vida; pasaba el hilo a la tercera Parca, Átropos, y el destino corría ya irrevocable. El alma pasaba después por debajo del trono de la Necesidad, y cuando todas hubieron pasado de la otra parte, se dirigieron juntas a la llanura de Lethe o el Olvido, pelada y sin planta ninguna, la cual recorrieron en medio de horrible calor y sofocación. Al atardecer acamparon las almas a la orilla del rio Ameles o del Descargo. Todas eran obligadas a beber una cierta cantidad de agua, y algunas se excedian. Con beber, todo se olvida.

Después las almas se durmieron, pero a la medianoche sobrevino un terremoto y un trueno, y en seguida las almas salieron precipitadas como estrellas hacia el mundo superior. Er no tuvo permiso para beber del agua del rio, mas, a pesar de ello, no sabia cómo había vuelto a unirse a su cuerpo; sólo, al abrir los ojos, se habia encontrado a la madrugada yaciendo en la pira.

XIII

La mayoría de los mitos platónicos, que jamás son meros elementos artísticos, sino un medio de conocimiento y de exposición de la verdad, a través del cual Platón se enlaza con la sabiduría arcaica, pertenecen a la madurez y plenitud de Platón. Sócrates le dice una vez a Calicles *(Gorg.*, 523 *a)* que escuche lo que es un *mito* para el oyente, un *logos* para el narrador. El filósofo que inventa o narra un mito y mide su oculto sentido lo encuentra explicativo y claro, como un verdadero razonamiento.

El filósofo Platón es un acorde raro de dispares notas, y en él suenan Sócrates y los órficos, Atenas y el mundo, Heráclito y los eleatas, la poesía y las matemáticas, la actitud del *homo religiosus* y la despersonalización del geómetra. Otros dos polos de esta disparidad son el mito y la dialéctica.

En mitos se expresa la inmortalidad, en mito la composición del alma, en mito la doctrina del conocimiento. El *Protágoras,* el *Gorgias,* el *Fedón,* la *República,* el *Fedro,* es donde leemos todos los mitos platónicos. Posterior a ellos, de la vejez, sólo tenemos el extrañísimo y tan arcaico del *Político,* el de la vuelta cíclica de las edades del mundo. En la juventud y en la extrema vejez Platón acentúa la dialéctica.

La doctrina de las ideas, que nosotros podemos clasificar en la gnoseología o la metafísica, estaba ya

formada en esta etapa de plenitud en la obra de Platón. Las ideas son el resultado de la lucha, dentro de Platón, de dos concepciones del mundo: la estática, de Parménides, y la fluyente, de Heráclito. La lucha se resuelve en una conciliación, y la filosofía enlaza entonces dos mundos que parecían distintos, como dos distintas concepciones: el mundo fluyente y heracliteo del *suceder* y el mundo invariable y firme del *ser*. Sobre estos dos verbos griegos, el *eînai* y el *gignesthai*, monta Platón su filosofía. El ser eleático y el suceder heracliteo se superponen, en un paralelismo vertical: así, son paralelos lo que queda y lo que pasa, el mundo inteligible y el mundo sensible, las ideas y lo que percibimos con los sentidos. Como «sólo el hombre es ciudadano de uno y otro mundo» (E. HOFFMANN), el hombre puede tener noticia de las ideas y referencia a ellas. Mediante las ideas Platón plantea por primera vez «el problema de los universales, que en formas variables, ha llegado a nuestros días» (B. RUSSELL).

La doctrina de la transmigración de las almas es uno de los fundamentos de la doctrina de las ideas. El principio «saber es recordar» se basa en que el alma conoce la igualdad, la belleza, el ser; y esto se predica del hombre o del caballo *(Fedón*, 78 *d)*, gracias a que aquélla ha contemplado antes de instalarse en el cuerpo (92 *d*), en su pureza, las «ideas» de igualdad, belleza o ser. Esta recordación es de lo semejante y producida por lo semejante; funciona mediante una comparación (*Fedón*, 74 *a* y sigs.). Cuando decimos que hay una igualdad, no la igualdad de un leño a otro o de una piedra a otra, sino una igualdad en abstracto, es evidente que afirmamos algo. ¿De dónde nos viene la ciencia para ello? No de los maderos iguales o las piedras iguales, que pueden unas veces parecérnoslo y otras no, con lo cual la igualdad puede a veces parecernos desigualdad, sino de algo que es distinto, la «idea» de igualdad que inside en nosotros desde antes que hayamos visto las primeras cosas

iguales. Con el conocimiento de éstas se despierta el saber dormido.

La idea es una, aunque se manifiesta pluralmente en las acciones, los cuerpos, etc. (*Rep.*, V, 476 *a*). Es el lenguaje, el *logos*, el que nos permite pasar de la pluralidad a la unidad, cuando hablamos de cosas bellas y belleza, cosas buenas y bondad, etc. (VI, 507 *b*). La esencia, lo que es (*ho éstin*) cada cosa, es precisamente su idea (507 *b*, *Fedón*, 92 *d*). Las cosas las vemos por los sentidos, las ideas las pensamos en la mente (*Rep.*, VI, 507 *b*).

Más tarde a Platón las ideas se le personalizan, se le vuelven divinas y entran a formar en la organización cosmológica. Así llegan las ideas a existir «*en sí*, porque cada idea no es simplemente una noción, un objeto de pensamiento, sino una realidad independiente, no del sistema de las Ideas, sino de lo Sensible y de todo acto particular del pensamiento; por eso también la idea puede desempeñar el papel de causa» (J. MOREAU). Ahora todavía son puros entes metafísicos y elementos para resolver problemas de lo que los modernos llamarían teoría del conocimiento.

Sin embargo, las ideas poseen en sí el atractivo suficiente para llevarse detrás al filósofo, que, sin detenerse en las cosas aparentes, se precipitará en busca del ser (*Rep.*, VI, 490 *b*), de la idea, de la unión amorosa con la cual brota la inteligencia y la verdad. Así, por primera vez, el pensamiento va, *ya metafísicamente* (*met' ekeîna*, cita HEIDEGGER), *más allá* de las sombras visibles, hacia lo que *es*, las ideas. Es con inteligencia pura como se aprenden los puros seres (*Fedón*, 66 *a*). El ejercicio de la pura inteligencia es la filosofía legítima. Pero la inteligencia no es algo puramente subjetivo, sino que está ahí, se da con ella como cuando sobreviene un relámpago cegador, y las fuerzas humanas apenas pueden tolerar esta revelación (*Ep.*, VII, 344 *b*).

En la doctrina de las ideas tiene parte importante la psicología de Platón, tal como fué influida de modo decisivo por las doctrinas esotéricas del orfismo y el pitagorismo. El cuerpo es un estorbo para el ejercicio de la inteligencia y nos impide, con la torpeza de los sentidos, alcanzar la verdad.

Otra vez, en los versos de fray Luis de León, se da expresión a este sentimiento platónico de modo incomparable:

¿Cuánto será que pueda,
libre de esta prisión, volar al cielo,
Felipe, y en la rueda
que huye más del suelo,
contemplar la verdad pura sin duelo?

Es verdad que el poeta nos va explicando esa verdad referida a los fenómenos del universo, con un sentimiento antiguo que coincide con el contenido de las *Quaestiones Naturales* de Séneca. Pero es en ese sentido de cárcel, en esa religiosa necesidad de remontarse a la esfera de más allá de las estrellas, donde fray Luis expresa sentimientos platónicos.

El hombre, en cuanto conoce las ideas, sirve de enlace entre los dos planos paralelos del ser y del acontecer. El hombre viene de lo alto, participa del ser y, por haber tenido la visión del plano superior, de los horizontes del ser, es capaz de saber, pues *ha visto* lo que es. Para Platón, como griego que es, el primero de los sentidos es la vista, y la etimología de *idea* o *eidos* (como en griego la del verbo 'saber') es la misma que la de nuestro verbo *ver* (en latín *videre*).

Establecida la existencia de las ideas, Platón procuró fijar el número de éstas y clasificarlas. En el *Banquete* y la *República* (201 *c* y, respectivamente, VI, 509 *a*) señala una trinidad de ellas: hermosura, verdad y bondad, de las cuales la verdad designa el reino entero de las ideas. La idea de bondad se va personalizando y, como veremos, se convierte en fundamento de un completo monoteísmo. Pero, a lo que

podemos juzgar por sus escritos, nunca llegó Platón a enumerar de un modo definitivo las ideas, limitándose a establecer, por otra parte, y a veces, que de las cosas feas y viles no existe idea por sí misma (*Parm.*, 130 *c*).

La fijación de la relación que existe entre las ideas es cosa de la vejez de Platón, quien volverá incesantemente sobre esta doctrina, que se va haciendo cada vez más una doctrina religiosa.

En el *Fedón* y la *República* encontramos plenamente formada la doctrina de las ideas, que se le había revelado a Platón intuitivamente mucho antes, cuando en el *Lisis* (219 *c*), al analizar lo que es amigo y ver que uno es amigo por causa de otro amigo, reclama la necesidad de llegar a un principio, que nos llevará a lo que es el primer amigo, la amistad, por cuya causa son amigos todos los amigos. Éstos son como imágenes de aquello que es amigo primero, o, en abstracto, la amistad. La palabra *idea*, llamada a encubrir tantas cosas dispares, la encontramos usada en Píndaro con el valor de «forma», y Platón la emplea con su valor técnico ya desde el *Protágoras* y el *Fedón*. Con ella, por de pronto, había rotulado una solución de problemas gnoseológicos y metafísicos. Aún le serviría para más, como vamos a ver más adelante.

Antes de seguir avanzando en el examen de los escritos de Platón y de abandonar el análisis de la *República*, el lector se podrá preguntar si no cabe reducir a unas cuantas noticias escuetas la organización política planeada por Platón.

Anotemos por de pronto que la ley moral sigue siendo la ley de la ciudad. Que las ciudades reales tengan sus leyes y usos corrompidos hace que Platón busque otra ciudad, la ciudad de la justicia, donde las leyes no estén viciadas y donde la suprema ley moral vuelva a ser la de la ciudad. Una secularización de la ética, en el sentido de hacerla independiente de las leyes religiosociviles de la ciudad, apenas se pro-

duce en él. La idea de la Bondad llega a ser un ideal ético en cuanto que es lo que debe proponerse la educación del gobernante, pero la realización de esa idea es esencialmente resultado de la vida política.

En toda la obra hay mucha parte debida al arbitrio del filósofo. Si todavía la comunidad de mujeres e hijos en la clase dirigente está impuesta para librar del egoísmo a los filósofos, la educación ultraespartana de las mujeres, hasta hacer de ellas soldados, no es sino un fruto de la inexperiencia personal del filósofo en cuanto al sexo débil.

El análisis de los tipos de constitución que históricamente se dieron en Grecia no revela gran originalidad, y sólo la oposición de tirano y filósofo, ya trazada en el *Gorgias*, después de la experiencia del gobierno de Siracusa, refleja juicios de Platón.

El modelo espartano, idealizado sobre los recuerdos de los pasados siglos, cuando el ejército lacedemonio aseguraba a la ciudad la hegemonía indiscutida, pesa demasiado en los ideales educativos, en la organización militar, en los planes económicos. En reacción contra el imperialismo de Atenas quedan proscritos la navegación, el comercio, la vecindad al mar. También el horror a la gran ciudad, con sus abundantes extranjeros y su cosmopolitismo, impulsa al filósofo a reducir la ciudad ideal a unas proporciones mínimas, a pesar de que el ejército le asegura una cierta expansión.

Pero todos estos elementos políticos son como la pintura del fondo, que enmarca los avances de Platón en la creación de la figura del filósofo, en la gran aspiración a la dominación del mundo por la filosofía, en la determinación de los modos y límites del conocimiento vulgar y el filosófico; finalmente, en los premios y castigos en el más allá como fundamentación de la ética.

XIV

Había escrito Platón páginas sublimes. La verdad había sido lograda por vía estética, quizá subiendo a alturas que era muy difícil escalara de nuevo. Aún, en su larga carrera mortal, el filósofo lucharía en sus escritos por la conquista de la verdad, pero abandonaría el camino de la perfección literaria, olvidaría la vía del mito y volvería a la dialéctica.

Pero, antes de ello, todavía en el *Fedro* iba a dejarnos una de sus obras más elaboradas, donde el ambiente y los pormenores dramáticos, la parodia literaria, el plan equilibrado en la composición, delatan la más segura madurez, y con refinamientos a los que pocas veces había atendido.

Es un claro día de verano. El joven Fedro, cuando viene del Pireo de casa del famoso orador Lisias, se encuentra con Sócrates. Éste sabe que Lisias ha escrito una disertación paradójica donde defiende que hay que hacer más favor al que no ama que al que ama. Sócrates, con delicada ironía, invita al joven a que le haga partícipe de un discurso que, él está seguro, lo tiene en la memoria. El discurso lo lleva el joven en un libro que intentaba disimular. Un lugar sombreado por un gran plátano y oloroso a hierbas a orillas del río Iliso, donde refrescan sus pies, sirve de escenario. Difícil es hoy, en aquella suburbana y denudada zona, reconocer el sitio donde antaño el viento

Norte raptó a la ninfa ateniense Oreithyia y donde, por boca de Sócrates, Platón desprecia los más bellos mitos de la poesía, pues no tiene tiempo para ocuparse de ellos, distraído sólo en cumplir el mandato délfico de conocerse a sí mismo. Por ello, no conoce Sócrates aquel delicioso lugar, en cuyos alrededores cantan las cigarras estivales, pues no le interesa nada el campo ni los árboles, sino los hombres en la ciudad.

En tal sitio Fedro desarrolla su libro y lee la paradoja de Lisias contra el amor, texto que entre los filólogos se discutió si es una parodia escrita por Platón o una copia de párrafos del orador. Comentado el discurso por Sócrates con su ironía, se atreve a competir con el de Lisias con un relato en que vuelve sobre el tema del amor, ya tratado en el *Banquete*. El deseo de placeres logrados en la belleza es la definición del amor. Las cosas bellas son tan deseables por sí mismas, que atraen a los mismos que no están enamorados. Pero la pasión por un objeto bello es una de las cuatro formas de locura divina, equiparable a la suscitada por Apolo, o adivinatoria, por Baco, o iniciática, por las Musas, o poética. Mas Sócrates interrumpe su relación pronto para hablar más ampliamente sobre los inconvenientes del amor. Sócrates está poseído de entusiasmo y siente que ha pecado contra una divinidad, por lo cual ha de corregir su exceso con una palinodia, como la que hubo de cantar el poeta Estesícoro para corregir las injurias que en un poema anterior había proferido contra Helena. La tesis de la palinodia es que el amante, aunque loco, debe ser preferido a quien no ama, porque la locura no es un mal, como lo prueba la locura profética y la poética.

Al analizar la locura amorosa, Platón traza las líneas de su doctrina del alma. El alma es inmortal porque siempre está en movimiento. Sólo lo que se mueve a sí mismo se mantiene en movimiento continuo, y lo que es comienzo del movimiento nunca fué engendrado. Lo no engendrado forzosamente es in-

corruptible. Desde aquí, Platón inicia un vuelo hasta los arrabales del tercer cielo de la visión de Pablo (II, *Cor.*, 12, 3), y su mente navega en un carro que recuerda el de fuego de Elías.

Platón desarrolla en forma de mito su doctrina psicológica. El alma (246 *a* 55) es como un tiro de caballos alados con su auriga. Los dioses tienen los caballos y el auriga excelentes, los demás aurigas y caballos son mezclados de bueno y de malo. En la biga que es el alma de cada hombre, un caballo es bueno y de buena estirpe; el otro, malo y de malos progenitores; por eso la conducción del coche que somos es difícil y dura.

Toda alma cuida de lo inanimado y gira alrededor del cielo, cada vez descendiendo al mundo del acontecer en una figura distinta. Cuando tiene sus alas y está completa, navega por las alturas y gobierna todo el mundo; mas cuando se le han roto las alas, cae hasta que se coge de algo sólido y toma un cuerpo terrestre, que parece se mueve por sí mismo, y lo hace por la fuerza de aquélla; el compuesto se llama vivo y tiene el sobrenombre de mortal. Inmortal suponemos, sin haberla visto y sin haber pensado suficientemente, a la divinidad, que está también compuesta de alma y cuerpo, pero unidos permanentemente.

¿Cómo es que el alma pierde sus alas? El ala tiene por naturaleza la facultad de subir lo pesado hacia arriba, donde habita la estirpe de los dioses; participa el alma en mucha más medida de lo divino que el cuerpo; la divinidad es hermosa, sabia y buena, y estas cualidades son las que mantienen y aligeran las alas del alma. Zeus, el dios supremo, es el gran guía celeste y conduce un carro con alas, mientras ordena y vigila todo. Una tropa de dioses y divinidades menores lo sigue, y de los doce grandes dioses sólo Hestia permanece en la morada, por lo cual son once las partes que componen la comitiva celeste. Los cursos y recorridos dentro de la esfera del cielo los hace a su

voluntad el linaje de los dioses, y a éstos puede seguirlos a su voluntad cualquiera. Para comer se dirigen al punto más alto de la bóveda celeste, en vertical ascenso, adonde los carros de los dioses suben bien y sin perder el equilibrio, pero los demás con gran dificultad, pues pesa el caballo que participa de lo malo y tira hacia la tierra si el auriga no está bien instruído. Ahí está el grande y último combate y fatiga del alma. Las que se llaman inmortales, cuando llegan al cenit, salen afuera y pisan las espaldas del cielo, y el giro las arrastra, mientras contemplan el exterior. («Alma región luciente, prado de bienandanza» lo soñará fray Luis, y donde habita el Buen Pastor).

Platón entonces imagina ese lugar supraceleste, superior a todo lo que pueden cantar los poetas. Allí está la substancia que existe verdaderamente, sin color ni figura, ni resistencia al tacto, visible sólo para el intelecto que gobierna al alma. El pensamiento divino, alimentado de intelección y de saber puro, y el pensar de toda alma que contempla el ser largamente, goza hasta que en su rotación vuelve al mismo punto. En el giro contempla la justicia, la templanza, la ciencia —y no la ciencia que nace y que en cada uno de los que llamamos seres es distinta, sino la que se da en el ser que existe esencialmente. El alma divina contempla así los seres que existen verdaderamente, y halla en el cielo su hogar; mientras tanto sus caballos, desuncidos del carro, se alimentan de la comida de los dioses.

Las demás almas, cuando mejor imitan y siguen a los dioses, consiguen sacar fuera de la bóveda celeste la cabeza de su auriga y ser arrastradas en el giro del universo, bien que turbadas por la marcha de los caballos y distinguiendo apenas los seres, ya que por la violencia de la marcha de los caballos unas veces ven, con la cabeza por fuera de la bóveda, otras veces se hunden dentro y no ven. Pero la mayoría de las almas no consiguen seguir a los dioses hasta allá

arriba, y corren sumergidas dentro de la bóveda, arrastradas en el general movimiento, tropezando y pisoteándose las unas a las otras, en su competencia para llegar cada una la primera. En este alboroto y fatiga, como los aurigas son malos, muchas se rompen las patas, y otras las alas, y todas quedan privadas de la contemplación del ser y se alimentan de comida aparencial. La diligencia por ver en el cenit el llano de la verdad es porque el ala se apacienta en aquel prado, y con ese pasto el alma se aligera y levanta. El alma que, siguiendo a la Divinidad, llega a contemplar algo de la verdad, queda libre de sufrimiento todo el período en que el cielo da una vuelta, y si siempre puede hacer esto, siempre queda fuera de pena. Cuando no puede seguir a un dios y no alcanza a contemplar la verdad, se carga de olvido y de mal, pierde sus alas y viene a dar en tierra, y la que más ha llegado a contemplar, reencarnará en un hombre que habrá de ser filósofo, o amante de belleza, o artista y amador; la siguiente en contemplación encarnará en un rey justo, o guerrero, o imperioso; la de tercera categoría, en un gobernante o administrador; la de cuarta, en un gimnasta o médico; la de quinta, en un adivino o profeta; la de sexta, en un poeta o artista imitativo; la de séptima, en un artesano o labrador; la de octava, en un sofista o adulador del pueblo; la de novena, en un tirano. El que en todas estas existencias se porte con justicia asciende de grado; el que sea injusto, desciende; mas para volver allá arriba, de donde el alma procede, son precisos diez mil años, los necesarios para que al alma le crezcan alas de nuevo, salvo que el cultivo de la filosofía auténtica o del amor filosófico, si se escogen tres veces seguidas, reducen a tres mil años lo necesario.

Las demás almas, al terminar su primera vida, sufren un juicio, y unas descienden bajo la tierra a pagar la pena debida, mientras otras, aligeradas por la justicia, suben al cielo a una altura según sus mereci-

mientos en la vida humana. Lo mismo unas que otras, a los mil años llegan a ser sorteadas y elegir cada una la nueva vida que quiere. Así puede el alma humana pasar a un animal, y el alma que ha residido en un animal puede volver a ser humana, mas la que nunca ha contemplado la verdad no llega a figura de hombre. Sólo el alma del filósofo, que ha recorrido todos los grados del conocimiento, hasta el esencial, llega a echar alas. Guía para subir en la escala del conocimiento es la memoria, gracias a la cual se puede recordar lo que en una existencia anterior contemplábamos cuando seguíamos a un dios. El hombre que se sirve bien de tales recuerdos es el único que llega a ser perfecto iniciado; abandona los afanes humanos, se aproxima a la divinidad, y mientras el vulgo cree que está loco, está ocultamente poseído por la divinidad.

La locura amorosa sobreviene cuando alguien contempla en este mundo la belleza, y al acordarse de la verdadera, que contempló en otra existencia,

> torna a cobrar el tino
> y memoria perdida
> de su origen primera esclarecida,

con lo cual toma alas y, en su deseo de volar, aunque no puede, mira al modo de un ave hacia arriba y se descuida de lo de abajo, y así se gana la acusación de loco. De tal manera, la extrema pasión se vuelve suprema sabiduría, cordura altísima.

Toda alma humana por naturaleza ha contemplado las ideas, pues, si no, no habría llegado a habitar en el hombre. Mas no a todas les es fácil acordarse de aquéllas, pues unas las contemplaron demasiado brevemente, otras se han pervertido en el trato con malos y han olvidado los sacros misterios que les fueron accesibles. Quedan unas pocas con suficiente recuerdo de lo que vieron. Estas, cuando ven algo semejante a lo que allá contemplaron, reciben una fuerte sacu-

dida y no pueden contenerse dentro de sí, sin saber bien lo que les pasa, por no tener un sentimiento bien distinto. La justicia y la templanza y otras virtudes del alma no tienen brillo, pero sí lo tiene la belleza. Su contemplación da la felicidad y es como la iniciación en unos divinos misterios, en los que nos liberamos del cuerpo.

Cuando llegamos a contemplar la belleza separados del cuerpo, la visión es mucho más aguda que a través de los sentidos, por los cuales el intelecto no puede ver; pero ahora de la belleza no se nos alcanza sino una parte, la suficiente para que nos parezca clarísima y amabilísima.

La belleza penetra por los ojos, acude a regar donde las alas nacen, y la callosidad que las impedía nacer se derrite, y surge como un tallo de ala. Entonces, como los que echan los dientes sienten comezón, la siente el alma. El deseo de la belleza del amado la riega y la calienta, cesa en su dolor y siente alegría. Cuando se aleja del amado y se seca, el brote del ala se enfría y comprime. Siente entonces el alma todas las inquïetudes, enloquece y no puede dormir ni estar un día tranquila. En la contemplación y goce del amado cesan las angustias y dolores, el alma toma huelgo y disfruta del mayor placer en el momento. Se olvida de su origen y de su familia y hacienda, de las leyes y de los usos que antes más respetaba, dispuesta a servir hasta en esclavitud y a dormir donde la permitan cerca de su amor.

Esto es lo que los hombres llaman amor *(Érota),* y *alado (Ptérota)* los dioses, porque hace criar alas.

El alma se divide en tres partes (253 *c*): dos caballos, el bueno y el malo, y el auriga. El buen caballo es de buena estampa, de alto cuello, blanco, de ojos negros, de perfil aquilino, codicioso de triunfo, que se deja guiar con sola la voz. El otro caballo es torcido, duro de cuello, chato, violento y arrogante, de ojos

claros, de orejas cubiertas de pelo, sordo, obediente sólo al látigo con hierros.

Cuando el auriga descubre la mirada del amado, el caballo bueno le obedece y se refrena para no precipitarse sobre el mismo amado; el otro ni obedece al auriga ni a su látigo, y salta y se espanta, arrastrando a su pareja y al auriga, para ir hacia el amado acordándose de los favores amorosos. Con ira resisten el auriga y el caballo bueno, pero, al fin, caminan a la fuerza y acuden a hacer como les manda.

Se acercan y ven entonces la radiante aparición del amado. Cuando el intelecto auriga la ve, su memoria lo conduce hacia la belleza. Siente temor y cae hacia atrás, con lo cual tira de las riendas tan violentamente que los dos caballos se sientan, uno sin resistencia, pero el otro aguantando de mala gana. Y cuando, al fin, pasan más allá, todavía el caballo malo, con el dolor del freno y de la caída, en cuanto recobra el aliento se deshace en injurias contra el otro caballo y el auriga, que por cobardía han cedido; y como no quieren volver de nuevo a la carga, los arrastra contra su voluntad, y furioso, relinchando, se acerca al amado, y se encabrita, enarca la cola, tasca el freno y tira sin ninguna vergüenza. El auriga sujeta más y le ensangrienta la lengua y las quijadas. Al cabo de varios intentos, el caballo malo obedece al intelecto y cuando ve la belleza se muere de miedo. Entonces es cuando el alma del amante sigue al amado llena de respeto y temor. El amado recibe culto casi como un dios, y no porque el amante lo finja, sino de verdad, y finalmente, aunque los conocidos y compañeros lo pongan en guardia contra el amante, con el trato se llena de deseo. El flúido de la belleza pasa del amado al amante, y las alas comienzan a brotar. El amor va a cumplirse, y es el momento en que el caballo incontinente tiene algo que decir al auriga y estima que ha llegado el momento de gozar algo. El buen caballo y el auriga resisten. Si vencen al caballo malo, con la

continencia viene una vida feliz y concorde en el alma, con la mayor victoria y el más perfecto bien que la templanza humana y la locura divina pueden dar al hombre. Si, por el contrario, triunfa la grosería, con ebriedad y desorden, realizan la unión con el amado a la manera de la felicidad vulgar. Éstos mueren sin echar alas, pero sacan un premio no pequeño de su locura amorosa, pues es ley que no emprendan el largo viaje subterráneo los que comenzaron su camino bajo el cielo.

Tales serán los dones divinos de la amistad del amante, mientras que el trato del que no está enamorado, mezclado con sabiduría humana, engendra en el alma la iliberalidad que el vulgo ensalza como virtud, y hace que el alma tenga que dar vueltas, privada de inteligencia, nueve mil años alrededor de la tierra y por debajo de ella.

Nos hemos detenido en exponer este extraño mito platónico porque en él está, además de la doctrina de las ideas, su psicología y su estética. Lo mismo que el poema amoroso de los *Cantares* bíblicos ha servido de guía a los místicos, de este mito platónico hay huellas en los más altos escritos de mano de mortal. Platón se basa, por otra parte, en saber arcaico, en tradiciones misteriosas conservadas en los cultos de ciertas divinidades, y por eso tal vez ha podido ser utilizado mejor por *homines religiosi*, que descubrían vagamente lo que venía del mundo de ellos, de un mundo en el que el hombre se siente sepultado en el cuerpo, encadenado a él «a modo de almeja» en sus valvas *(Fedro,* 250 *c)*. Toda la experiencia mística, que diríamos, de Platón está en esta sublimación del amor, en esta *meditatio amoris*, libre, no sin lucha, pero de anormal modo, de la sensualidad. Mas no porque sea platónico el afán de subir al cielo, ni porque tantos neoplatónicos y platonizantes la hayan logrado, hemos de atribuir a Platón ninguna *unio mystica.*

Platón sabía bien que el amor es nostalgia, carencia, pobreza, mendicidad (*Banq.*, 200 *b* y sigs.). Y una especie más de amor es el amor a saber, deseo de acercarse al ser verdadero y de engendrar en él inteligencia y verdad, y de librarse del doloroso deseo (*Rep.*, VI, 490 *b*). En acercar el deseo de saber a la pasión amorosa se descubre el intelectualismo platónico, su seguridad de que la visión más clara no es con los sentidos corporales (*Fedro*, 250 *d*), su decisión de separar, para mayor perfección de ella, el alma del cuerpo.

¿Está en la oposición de alma y cuerpo, en ese dualismo de lucha y combate, la razón del progreso y la inquietud occidental? Si en el uso de las palabras se iban distinguiendo cuerpo y alma como opuestos, si en doctrinas religiosas de problemático origen se representaba al alma combatiendo con el cuerpo, si los premios y castigos después de la muerte eran una exigencia de la religión popular, fué Platón el que dió vigor y prestigio a esta doctrina. Diríase que al lado, retrasado ya, estaba el monismo quietista del Oriente. Platón es la gran autoridad sobre la que va a fundarse el inquieto dualismo occidental. Los cristianos no harán sino reforzar en el alma el carácter «espiritual», de soplo o aliento de la Divinidad, tal como los Setenta habían traducido del hebreo.

¿Qué era alma para Platón? Siempre repetirá que alma es lo que se mueve a sí mismo, lo que es causa de movimiento (*Leyes*, X, 895 *b*, 896 *a*). Y lo que se mueve siempre es inmortal, y lo que no tiene fuera de sí el principio de su movimiento es eterno (*Fedro*, 245 *e* y sigs.). El alma es para Platón un primer motor, un *primum mobile*, y no nos desentendemos desde ahora del valor cosmológico de este término.

Fué, sin duda, la creencia tradicional en los premios y castigos después de la muerte, que ya en el *Gorgias* acepta Platón, aunque sin pensar en la transmigración, la que lo llevó a ver cuán grande es la importancia del alma. De ahí pasó a la doctrina de la transmigra-

ción (también de raíz religiosa), y esto llevaba consigo la idea de la eternidad del alma.

Así llegaba racionalmente a las puertas de la unión mística. Los que la hallan en sus palabras hacen como los que así interpretan el poema de la Sunamita. Pero Platón lo que busca es el centro mismo de la vida, la fuente y causa primera. En su figura de los dos caballos y el auriga analiza las tres partes del alma: el intelecto *(noûs)*, el ánimo *(thymikón)* y la parte concupiscente *(epithymetikón)*. Paralela a esta psicología es la política de su *República* (IV, 435 *b* y sigs.), que en sus tres clases de filósofos, guerreros y labradores y artesanos, simboliza el orden del alma.

En la psicología, como en la política, el ideal platónico es ascético. Desde el *Gorgias* (513 *d*), Platón sabe que, si el cuerpo tiende al placer, el alma busca el bien.

En la contemplación, el movimiento continuo, que a nosotros nos parece cosa de máquinas, a Platón le parece divino, y esto le lleva a divinizar lo que se mueve por sí: primero al alma, después al universo. Los dioses son los astros mismos *(Fedro, 247 a)*.

XV

No estaba satisfecho de su obra, y Platón decidió buscar nuevos caminos. Empezando porque desde ahora se va a despedir de la figura de Sócrates, y de sus diálogos va a desaparecer todo pormenor dramático y toda concesión al arte. También abandona los mitos y vuelve a la dialéctica. Los diálogos son ya series de preguntas y respuestas puras, eco tal vez de la enseñanza de la Academia. Los ideales severos del viejo Platón excluyen el pormenor artístico.

La Academia ha ido adquiriendo prestigio, y no es sólo una reunión de amantes de la sabiduría que continúan la libre divagación socrática. Además de cofradía religiosa, dedicada a las Musas, de hermandad en la que se copian algunos rasgos de las sociedades pitagóricas, la Academia se ha vuelto un centro científico, el más importante del mundo griego. Las matemáticas ocupan un lugar fundamental en el estudio de la Academia; ahora se suma la astronomía. Eudoxo de Cnido, el más grande matemático y astrónomo de la época, pasó por la Academia, lo mismo que acudió a Egipto y a Tarento. Por los tiempos a que nos referimos ahora (hacia 368), volvió a Atenas, y se nos cuenta (Diόg. La., VIII, 88) que, como diera un banquete en honor de Platón, para evitar problemas de precedencia dispuso Eudoxo los asientos en semicírculo. ¿Nos prueba ello que el viejo Platón era celoso de sus prerrogativas de maestro? ¿La curiosidad

y afición de los atenienses a los chismes pretendía buscar la competencia entre el filósofo y el ilustre sabio que veía el bien supremo en el placer?

Una nueva época comienza para Platón, no obstante sus sesenta años. Se cierra la de su plenitud, en la que ha escrito sus obras maestras, y después de la aventura siciliana durante más de veinte años ha permanecido tranquilo en la Academia, rodeado cada vez de más discípulos. Comienza a preguntarse de nuevo por todo y —cosa reveladora—, tras largos años de ejercicio, plantea la cuestión de qué es la filosofía. La actitud socrática de pura afición a la sabiduría, de duda sobre el logro de la verdad, se va a fijar en doctrina que debe ser impuesta sobre los hombres, con la que deben ser gobernadas las ciudades y reinos.

Pero el fundamento de la filosofía está ya en la contemplación del universo. Al filósofo le domina la admiración, no hay otro principio de filosofar que admirarse *(Teet.,* 155 *d).* No importa que, después de publicada la *República,* la gente no se preste a ser gobernada por filósofos. Ante el filósofo se abren otras ambiciones que las del mando, goces contemplativos en los que la admiración compensa de todo y allana el camino a la ciencia.

La última etapa platónica, que ahora comienza, acentúa la crítica del heraclitismo para buscar la objetividad, el ser, por el camino de los eleatas. De aquí la importancia de la dialéctica y la escueta sequedad con que Platón escribe desde el día siguiente del *Fedro.* Todavía la primera parte del *Teeteto* es dramática, pero ya no la segunda, seca y dialéctica, como, sin duda, habían llegado a ser entonces los ejercicios en la Academia. Hay que establecer la relación entre la filosofía y las ciencias, darle un contenido a la ciencia de lo general, y fijar su método más allá de la inteligencia discursiva *(diánoia)* de los matemáticos. Platón ha desarrollado una teoría de este método en la *República,* al explicar y comentar el mito

de la caverna. Allí habla del camino dialéctico y de su finalidad. Tal proceso dialéctico se basa en supuestos que se dan por conocidos (así, qué es par o impar, las figuras geométricas elementales, etc.) y que sirven de base a conclusiones conducentes a la investigación propuesta. Tales supuestos son formas visibles, así un cuadrado y su diagonal, pero no es en ellos la forma visible y material dibujada lo que se utiliza, sino lo dibujado y representado como en imagen. El alma capaz de elevarse por encima de tales supuestos, considerándolos tales meros supuestos, y caminando hacia lo que no tiene supuestos, sabrá buscar una conclusión sin recurrir a lo sensible, sin imágenes, usando las ideas. Desde los supuestos el pensamiento filosófico se eleva *de un salto* hasta el principio incondicionado, sin imagen sensible, y desciende entonces de deducción en deducción, abstractamente y sin pasar por nada sensible. La condición para este descenso es haber llegado a tocar el principio incondicionado *(anypothetos)*, no basado en imagen sensible, y en el que se basan las deducciones del descenso. Mediante está dialéctica se le ofrece a Platón como accesible el bien en sí, el Sumo Principio, que es el que da su facultad de ver a los ojos del alma.

Tras la despedida a Sócrates, que ya no vuelve a aparecer en los diálogos platónicos (y por cierto que en esa misma despedida hay importantes datos históricos sobre la mayeútica), busca criticar el relativismo de Heráclito y de los sofistas. No son los sentidos los que sienten, sino el alma por medio de ellos. Es el alma la que juzga, es decir, la que logra una opinión, y aun más que una opinión: el conocimiento mismo, la ciencia. Las matemáticas sirven de fundamentación de la ciencia contra el escepticismo resultante del relativismo. Protágoras y, en general, los que obran puramente por razones prácticas, y atendiendo a los resultados, son criticados desde el punto de vista no de lo «mejor», sino del «bien» en absoluto.

En cuanto al conocimiento, el *Teeteto* plantea el problema del error: ni la sensación ni la opinión solas nos dan razón de lo que es verdad y de lo que es error, es preciso el conocimiento en su grado más alto, la *episteme*. La sensación es verdadera en el momento, pero queda por debajo del conocimiento verdadero.

La memoria aquí no es el recordar de las ideas, sino simplemente el sello empírico que en el alma dejan las sensaciones. ¿Qué es el error? El *Teeteto* llega a la conclusión de que no hay error, en el sentido de que cada individuo se encuentra frente a su juicio, que para él no es sino juicio verdadero. Y si todo es verdadero, como no hay contradicción, nada es verdadero, y así queda la ciencia destruída.

El *Teeteto* es así la parte destructiva, a la que más adelante se opondrá constructivamente el *Sofista*.

Dentro del mismo círculo de problemas está otro difícil diálogo, el *Parménides*. En él Platón, frente a la unidad del ser de los eleatas, pone el pluralismo de sus esencias o ideas. No ha regateado a los adversarios ventajas; desde la presentación de los dos venerables maestros, Parménides y Zenón, hasta el reconocimiento de que ellos tienen razón frente a la pluralidad aparencial de la zona del mero acontecer. Platón no está en desacuerdo con los eleatas en la superación del fluir heracliteo de lo sensible, mas, por otra parte, no renuncia al problema de reducir el mundo plural de lo sensible a un plano del ser donde no todo queda en unidad. Lo uno es tan absurdo como lo múltiple. Y la doctrina de los eleáticos queda como a mitad de camino entre la necesidad de lo uno y la imposibilidad. Así la doctrina de las ideas viene a resolver esta antinomia y a quedar victoriosa a la vez del heraclitismo y del eleatismo, del fluir plural y de la inmutable y solitaria unidad del ser.

Pero el diálogo no transcurre fácilmente, y aquí y allá aparecen sofismas que hay que pensar que el filósofo puso de propósito para que sus discípulos pudie-

ran ejercitarse reconociéndolos. Asimismo es pensando en los discípulos como Platón expone aquí, y entrega a la discusión, su doctrina de las ideas.

¿Cómo participan las cosas de las ideas? ¿Corresponde a cada cosa una idea? Para responder a estas preguntas hay que tener presente que nuestro pensamiento de las cosas es una cosa que no alcanza a las ideas, y que nuestro pensamiento de las ideas es una idea que no alcanza a las cosas.

Platón emprende una detenida crítica del ser siguiendo punto por punto las indicaciones del poema del fundador del eleatismo: el ser es uno, completo, eterno, limitado, esférico, inmóvil, etc. Un cierto paralelismo se establece entre las ideas y el ser.

Pero el diálogo no va más allá de este planteamiento del problema. Es en el *Teeteto* y en los diálogos siguientes (en la proyectada trilogía *Sofista, Político, Filósofo*) donde Platón intentará desarrollarlo.

XVI

Veinte años después del regreso de Siracusa aún duraba el buen recuerdo y la profunda amistad entre Platón y Dión. Había muerto (367) Dionisio I y era heredero su hijo Dionisio II, criado por el tirano con recelo en medio de delicias y en el alejamiento de los negocios. Dión, en la plenitud de su edad, creía que podía influir en el joven heredero, y escribió a Platón para que de nuevo acudiera a Siracusa, a intentar, esta vez quizá con más probabilidades de éxito, un gobierno de veras influído por la filosofía. Parece que también el joven tirano escribió varias cartas a Platón. A la ambición de que la filosofía influyera en una ciudad que, como Siracusa durante la tiranía de Dionisio *el Viejo,* estaba al frente de toda la Italia meridional, se sumaba un amor profundo, un *eros* filosófico, que ligaba a Dión con el maestro. Así reemprendió Platón, a los sesenta años, un viaje a Siracusa, de la que guardaba, si exceptuamos la amistad con Dión, malos recuerdos. El mundo llamaba al filósofo, y él no podía negarse a llevarle su doctrina de salvación. Dión era la persona de más prestigio en la corte siracusana después de la muerte de Dionisio I. Cuñado de éste, experto militar y diplomático, aunque hermano de la mujer siracusana de Dionisio I, que no era la madre del heredero, no se opuso al nuevo príncipe. Dión era de carácter severo, leal, respetado por

todos, aunque Dionisio I y muchos de sus colaboradores despreciaran la tendencia de Dión a los sueños y al idealismo. Dionisio II respetaba a Dión y lo consideraba como su consejero; Dión pensó, sin duda, en reforzar su propia influencia con la ayuda de Platón.

En la primavera de 366 se puso Platón en camino. Visitó en Tarento a Arquitas, que se había sumado a los ruegos de Dionisio y Dión, y llegó a Siracusa en medio de honores y atenciones. Lo esperaba al desembarcar uno de los coches del tirano, y éste en persona ofreció un sacrificio de acción de gracias por la feliz llegada. Los días inmediatos, la mesura y moderación de Dionisio hicieron esperar que sus costumbres habían cambiado con la llegada del filósofo. Pero las intrigas y las viejas rivalidades de la corte habían sembrado la desconfianza entre el tirano y Dión. El historiador Filisto era uno de los jefes de la facción contraria, la cual recibió a Platón llena de recelo y con ánimo hostil. El tirano escuchó a Platón con la mayor cortesía, pero no hay que decir que no se sometió a su enseñanza ni atendió a los deseos de Dión de que modificara el sistema de gobierno. Cuatro meses transcurrieron, y al cabo de ellos sobrevino la tempestad. Una carta de Dios a los cartagineses —con los cuales su amistad había sido suficiente para que renovasen con Dionisio II a su ascensión al trono los acuerdos de paz que tenían— fué sorprendida, y en ella quedaban al descubierto sus planes de dirigir y tutelar al joven soberano. Dión fué desterrado de Siracusa y se dirigió a Grecia con sus partidarios. Por su lado Dionisio no tomó ninguna otra medida contra él, y lo dejó en posesión de su inmensa fortuna, sin molestar tampoco de momento a Platón, al que invitó a pasar de casa de Dión a su castillo, en la isla. Bajo color de huésped, el filósofo era su prisionero o rehén. Varios meses pasó allí, pues se había echado encima el invierno y no se podía entonces pensar en el regreso.

En este tiempo, el encanto personal del filósofo hizo su efecto, y en Dionisio se despertó el interés por la filosofía. Sin embargo, no podía menos de sentir irritación al ver la fidelidad de Platón hacia el consejero desterrado. El recuerdo de Dión impedía la plena intimidad. Pasó el invierno, y asuntos guerreros reclamaron la presencia del tirano en Italia; Platón pudo al fin partir, no sin haber intentado con todo empeño el perdón de Dión, además de haberle servido a Dionisio de mediador para lograr la valiosa alianza de Arquitas y los tarentinos.

Regresó Platón a Atenas a su retiro de la Academia. Traía no sólo una nueva experiencia de los negocios políticos, sino también conocimientos del progreso de las matemáticas y la teoría de la música entre los pitagóricos de Italia.

Reanudó sus investigaciones, interrumpidas después del *Teeteto* y el *Parménides,* en dos diálogos gemelos, el *Sofista* y el *Político.* Dión se había establecido mientras tanto en Atenas, y con su modo de vida principesco daba prestigio a la Academia a los ojos del vulgo. Eran muchos, y de muy diversas orientaciones y orígenes, los jóvenes que acudían a la Academia.

Todavía al cabo de unos años, en la primavera de 361, Dionisio II, que no podía olvidar las incitaciones de Platón, manda llamarlo. Dión suplica con afán a Platón que no desoiga la invitación *(Epist.,* VII, 338 *b).*

Una trirreme siracusana espera al filósofo en el puerto del Pireo. Arquitas se ha unido de nuevo a los ruegos del tirano. Platón no puede negarse, pues Dionisio le hace saber que de él depende la hacienda de Dión; algunos de sus discípulos, en primer lugar su sobrino Espeusipo, le acompañan.

Platón es recibido como un príncipe, pero desde el primer momento nubes amenazadoras entenebrecen la visita. Platón expone las orientaciones de su doctrina y a la vez exige una estricta sumisión a la moral. Tiene experiencia política bastante para pensar que lo

mejor no son las leyes frías, impersonales y ciegas, sino el político, el hombre con calidades de rey que tenga un intelecto filosóficamente educado. Piensa que quien puede hacer la reforma de la ciudad es un tirano que esté bien aconsejado por un Néstor filosófico.

Mas Dionisio no aceptará someterse a un consejero ni ordenar su vida con templanza. Decide de repente hacer un gesto hostil: confiscar los bienes de Dión. Platón podía proponer a su amigo Dión que aceptara la devolución de estos bienes, con la condición de que no tramaría revoluciones contra Dionisio. Platón en manos del tirano era por de pronto una prenda de que Dión no osaría intentar nada, pero las intrigas en la corte vinieron a agravar su situación. Los mercenarios campanienses de la escolta de Dionisio veían en él al consejero de su amo, al que podía reducirlo a una vida morigerada que lo desviara de ellos; por otra parte, Platón defendió a algunos oficiales del tirano, que habían intentado mediar y habían buscado refugio en territorio cartaginés.

Rompió entonces con Dionisio, y le fué señalada al filósofo peligrosa vivienda en los cuarteles de los soldados. Sólo la mediación de Arquitas pudo devolver a Platón la libertad, al cabo de un año de penosas vicisitudes en Sicilia.

El viaje de regreso fué directo. En Olimpia lo aguardaba Dión, y los griegos que de todas partes habían acudido a las fiestas religiosas pudieron contemplar juntos al príncipe siracusano y al sin duda famoso y casi siempre retirado y adusto filósofo. Dión tomó entonces sus últimas resoluciones, un tanto a la desesperada, como le imponían las circunstancias.

No sólo le había sido arrebatada su fortuna, sino que su mujer había sido por la fuerza casada con otro. Mientras tanto la posición de Dionisio II se había debilitado, por consecuencia de la inquietud entre sus mercenarios. Dión se resolvió por usar la fuerza, mientras Platón regresaba definitivamente a Atenas.

Dión pasó todavía algunos años en ansiedad y preparativos, y en 357 salió de Zante para Siracusa. Desembarcó en territorio cartaginés y rápidamente, aprovechando la ausencia de Dionisio, se apoderó de Siracusa, a excepción del castillo y del puerto. Los ciudadanos proclamaron con gran entusiasmo la libertad, mientras Dionisio, que dominaba con su escuadra el mar, regresaba al castillo. Durante cuatro años las intrigas y luchas entretuvieron al tirano, a Dión y los ciudadanos, que bajo el mando de Heraclidas pretendían organizar un gobierno democrático. Dión intentaba instaurar un régimen mixto, sobre el modelo dorio que le gustaba a Platón (PLUTARCO: *Dión,* 53).

En la lucha Dión se dejó llevar del deseo de poder y venganza e hizo al fin matar a Heraclidas. En 353, Dión sucumbía a un asesino, precisamente Calipo, antiguo miembro de la Academia, y la ciudad entraba en una de las etapas más obscuras y sangrientas de su violenta historia. El viejo Platón, que trece años antes había puesto todas sus esperanzas en el discípulo siracusano que había conocido tiempo atrás como el joven mejor dotado que nunca había visto, sintió que se iban sus últimas ilusiones de hacer reinar en el mundo, aunque fuera con mezcla y concesiones, a la filosofía. Lo dijo en unos versos:

Lágrimas a Hécuba y a las mujeres troyanas
  entonces nacidas tramaron las parcas.
A ti, Dión, que lograste el triunfo de las bellas acciones,
  los dioses te privaron de amplias esperanzas.
Descansa en tu llana patria con honor entre tus conciudadanos,
  oh Dión, que enloqueciste de amor mi alma.

Quien conoce la sobriedad de los antiguos en la expresión de sus sentimientos, puede apreciar lo que quería aquí decir el viejo filósofo.

XVII

En medio de las preocupaciones y las angustias que en relación con Siracusa lo embargaron durante años, Platón no abandonaba la elaboración de sus temas filosóficos. Le preocupaba en primer lugar el método, y a perfeccionar la dialéctica tenía dirigidos sus esfuerzos, como ya hemos visto al reseñar el *Teeteto* y el *Parménides*. El *Sofista* continúa por el mismo camino.

En estos diálogos de la última época asistimos a largos y duros desarrollos dialécticos, en los cuales la razón aprendía a funcionar. Se practica la división, buscando hacerla según la naturaleza *(Crat.,* 387 *a).* Lo que en esta dialéctica nos parece juego era, en realidad, como tanteo de niños que se sueltan a andar. La filosofía se vuelve luz cegadora, iluminación racional interior, evidencia avasalladora *(Epist.,* VII, 341 *d; Sof.,* 210 *e).*

La sorpresa que sentían los griegos ante el hábil manejo de la dialéctica está muy bien expresada en un pasaje de la *República* (VI, 487 *b-c*) donde Adimanto le echa en cara a Sócrates que los no habituados a la dialéctica se sienten a cada pregunta un poco más lejos de la verdad, y sumados al final estos pocos, el error es grandísimo y se está al otro extremo del punto de partida; y lo mismo que en el juego de damas los que no saben son envueltos por los que saben bien, y se quedan sin pieza que mover, también en este jue-

go de la dialéctica se quedan sin nada que decir, bien que la verdad nada gane con ello.

Esta dialéctica de Platón todavía está sin fijar, y muy lejos de la precisión a que avanzará con Aristóteles. Todavía no tiene una terminología establecida, y está muy cerca del diálogo. Sin embargo, Platón le concede la gran importancia de servir de guía para salir de la caverna de lo sensible, para elevarse a la zona noética de la mente. De ahí el entusiasmo que tiene por ella, como entregándose a esa marcha propia y autónoma, que desorienta a los profanos.

En el *Sofista* se elige expresamente como método (217 *d*) el diálogo para llegar a una definición. A través de divisiones en las que no falta la ironía se llega a la definición del sofista. Por lo demás, la intención satírica con que Platón había usado de la polémica socrática contra los sofistas, dirigiéndola contra sus contemporáneos los retóricos, está aquí subordinada al puro afán de definir y dividir dialécticamente.

Al entrar en la definición de sofista los términos de error y de imitación, el dialéctico eleata que habla se ve obligado a emplear conceptos contradictorios, pues no hay posibilidad de referirse de manera positiva al no ser. Por la misma razón surge una *aporía* al hablar de imágenes, ya que el concepto de «otro» se opone al de «uno».

En qué consiste el error, si no existe más que lo uno, como querían los eleáticos, es la aporía principal de que se trata en el *Sofista*. La sequedad y precisión con que está desarrollado hablan de que no va dirigido a los lectores vulgares, sino sólo a los iniciados de la Academia. El problema es puramente filosófico, y busca, de otro modo que los eleáticos, y de otro modo que los materialistas, el puente entre los dos mundos, del ser y del acontecer, de la inmutabilidad y del cambio.

La filosofía se vuelve así dialéctica expresamente (253 *c*), y el análisis de los fundamentos de la meta-

física de Parménides sitúa a Platón en el terreno de lo que luego se llamaría lógica. Mediante ésta se plantea con una precisión mayor la relación entre los dos planos, el del ser y el del acontecer. El que a través de la clasificación por especies sabe remontarse hasta el ser, ése es el filósofo.

Mas el diálogo en que hubiera dado la definición del filósofo quedó sin escribir. El *Sofista* y el *Político* corresponden (WILAMOWITZ) a la época entre el segundo y el último viaje a Siracusa. Reflejan un momento esperanzado y seguro, mas como el *Filósofo* quedó sin explicar, a la vuelta de Siracusa, perdida la esperanza de que Dión realizara el reino filosófico, ya no era tiempo de cumplir el proyecto. La trilogía proyectada quedó incompleta, y sólo podemos leer, junto al *Sofista,* el diálogo destinado a trazar la figura del *Político.*

En este diálogo, donde a ratos la sequedad dialéctica es extrema, se halla el más misterioso y extraño de los mitos de Platón. Junto a la dialéctica en dicotomía, manejada maquinalmente casi, está el resto de sabiduría arcaica más profunda.

A Platón llega la tradición de la vida primitiva, de los hombres desnudos y salvajes, ignorantes de la agricultura, y se le plantea el tema del desarrollo de la civilización. Incluso se trata con algún criticismo el tema de la felicidad de la edad de oro. Una vez más Platón desconoce el desarrollo histórico, pero tiene claro sentido de las etapas remotas, anteriores a la Historia.

El *Político* representa una situación especialmente esperanzada. Creía Platón llegado el momento de que la inteligencia dirigiera la política. El hombre verdaderamente dotado para ser rey es mejor que las leyes ciegas. ¿Es Dión ese rey ideal? ¿Es acaso Dionisio II, que en medio de sus vicios se dejó atraer por el encanto personal del maestro? ¿Dudó Platón de la pureza de Dión y creyó más posible el gobierno filosó-

fico con la persona del joven tirano? ¿Sintió el deslumbramiento que se apodera del encerrado pensador en presencia de quien usa y abusa del poder?

No son el menor encanto del *Político* todos estos problemas que plantea. Está compuesto con gran habilidad, de viejo artista que no se cansa de su obra.

El mito del *Político* es el más elaborado de todos. Platón no vuelve a usar este procedimiento de exposición, y de él se despide con una complicada máquina mítica en la que se sobreponen una fábula cósmica, otra antropológica, otra social. La alternancia de dos ciclos del mundo, el origen de la civilización, el siglo de Saturno y el de Zeus, son el tema de esta profunda fantasía donde el juego se mezcla con el mito que en fragmentos resta del naufragio de los tiempos arcaicos.

Cuando la divinidad cambió el poniente con el naciente para testimoniar en favor de Atreo (pues Tiestes quería valerse de que la mujer del otro le había regalado a él la oveja de lanas de oro, prenda del divino favor), el Sol y los demás astros comenzaron a girar en sentido contrario al de antes, y con ello terminó la edad de Saturno, en la que los hombres no nacían de vientre de mujer, sino de la Tierra. Alternando, una vez todo lo dirige la divinidad, pero a la otra lo abandona y suelta, cumplidas las revoluciones que tocaban según el tiempo; entonces el universo, que es un ser vivo y tiene la inteligencia que le dió el que lo construyó en el principio, marcha por sí.

Mantenerse siempre idéntico a sí mismo y en la misma forma es propio sólo de las divinidades más altas, pero la naturaleza corpórea no corresponde a tal orden. El cielo y el universo ha recibido muchos dones de su generador, pero ha recibido también cuerpo, por lo cual no puede sustraerse al cambio, aunque su movimiento es regular y siempre en una dirección; por eso llega a girar en sentido contrario, que es el cambio mínimo en su movimiento. Moverse a sí mismo siempre en la misma dirección no es propio más que

del que dirige a todos los seres movidos, y mover unas veces en una dirección y otras en la contraria no le es permitido. Por todo ello es preciso decir que el mundo ni siempre se mueve a sí mismo ni es movido en las dos direcciones contrarias por la divinidad, ni tampoco dos dioses que piensen lo contrario lo mueven en contrarias direcciones, sino que, alternativamente, una vez es guiado por la divinidad y recibe de su creador resurrección e inmortalidad, y la otra vez, suelto, va por sí mismo durante muchos millares de giros, por ser muy grande y estar perfectamente equilibrado sobre un apoyo mínimo.

Resulta de ello, pues, que el universo va unas veces en el sentido que ahora y otras en el contrario. La inversión de sentido en el giro es preciso pensar que de todos los cambios que ocurren en el cielo es el más grande y completo. Hay que pensar que tal cambio ha de tener la mayor trascendencia para los que habitamos dentro del universo. Como la naturaleza de los vivientes soporta difícilmente grandes y profundos cambios concurrentes, en esos momentos de cambio se producen grandes desastres en todos los animales, y la especie humana queda en número mínimo. A estos hombres que sobreviven les acaecen muchos accidentes extraños, pero el mayor de todos es que cuando sobreviene el giro contrario al que tenemos ahora, en la edad que tiene cada viviente se para y cesa de hacerse cada vez más viejo y vuelve hacia atrás; las canas de los más viejos se ennegrecen, los mancebos que empezaban a tener pelo de barba lo pierden, los cuerpos de los jóvenes menguan de tamaño día y noche y retroceden al tamaño del recién nacido, y siguen menguando hasta desaparecer del todo. Los que habían muerto violentamente sufren en el cadáver los mismos efectos, de modo que en pocos días se desvanece. Los hombres no nacen entonces de una pareja, sino que es entonces cuando vive la que llaman raza de los hijos de la Tierra, de que nuestros ante-

pasados se acordaban por haberlo sabido de los que vivieron cerca de los tiempos del cambio de era. De acuerdo con estas vagas tradiciones, que merecen nuestro crédito, está que según los viejos retrocedían hacia la infancia, los muertos, que yacían en la tierra, se levantaban de ella y recuperaban la vida y la seguían al revés. Por eso se habla de los hijos de la Tierra, los indígenas o autóctonos. La edad de Saturno o siglos dorados, en los que todo les llegaba a los hombres sin esfuerzo, no conviene en modo alguno al ciclo presente, sino al anterior, pues en aquél todo andaba como Dios quería, y Él guiaba el giro total, mientras que los demás dioses tenían repartidas las partes del universo, y *daimones* cuidaban de los seres vivos según sus especies y rebaños. Como cada uno se bastaba y sobraba para lo que tenía que regir, no había fieras, ni se devoraban los unos a los otros, ni había guerras ni revueltas. La divinidad gobernaba en lugar de, como ahora, los hombres, que, si son superiores a las otras especies, no se bastan para gobernarse a sí mismos. Pero bajo el gobierno de la divinidad ni había magistrados ni propiedad de mujeres e hijos, ya que se nacía de la tierra. Frutos de los árboles, que no agricultura, les daban sustento abundante. No necesitaban ni vestido ni cama, pues las estaciones eran templadas y no les causaban pena, y para dormir les bastaba la fresca hierba.

¿Cuál era más feliz, el siglo de Saturno o éste que dicen es de Zeus? Mil veces más lo fué el primero si los que vivieron, en su holganza y con poder de hablar con los animales, se sirvieron de esas ventajas para interrogar a la natura y ver si podían aumentar el tesoro de la sabiduría; pero si se sirvieron de la comodidad de su vida para hartarse de comer y beber, y no hicieron más que contarse cuentos entre ellos y con los animales, la respuesta en favor de nuestro siglo es fácil. Pero mientras no sabemos bien cuánto

les preocupaba a aquéllos el saber y el discurrir, dejamos esta cuestión y continuamos.

Cuando se cumplió el siglo de Saturno vino el cambio del giro y pereció entera aquella raza, después que cada alma renació las veces que le correspondía y otras tantas volvió a caer como simiente en la tierra; el maquinista del universo, como si hubiera soltado los mandos, se retiró a su puesto de observación y dejó que llevaran al mundo en dirección contraria al destino y el deseo espontáneo. Los dioses que colaboraban con el Supremo en el gobierno del mundo abandonaron las partes a ellos encomendadas. Entonces, al cambiar el universo de giro, se originó un gran terremoto, con la destrucción de toda clase de animales. Más tarde pasó el trastorno y el giro propio transcurría en orden, cuidando el mundo de sí mismo conforme en cuanto podía a las instrucciones de su Creador. Al principio las seguía mejor, pero al fin con menos cuidado, pues iba dominando el elemento corpóreo de su antigua naturaleza, el cual participa del desorden primitivo, anterior a la ordenación del universo.

Del Ordenador tiene el mundo todos los bienes, del tiempo anterior a la ordenación proviene el mal y la injusticia. Mientras estuvo reciente el giro guiado por el Maquinista, el bien era mucho y el mal poco; mas cuando fué pasando el tiempo, dominó el olvido, y fué volviendo el desorden primitivo, el bien era escaso y la mezcla de males amenazaba acarrear la destrucción del universo entero. El Ordenador entonces, viendo el peligro, para salvar al universo de que se deshaga en el mar infinito de la desemejanza, coge los mandos otra vez y pone orden, corrige los males y mejora la marcha del mundo, con lo que lo salva de la vejez y la destrucción.

Cuando el universo gira en el sentido de ahora, la marcha de la edad es contraria a la que antes hemos descrito: los seres vivos que en el ciclo contrario estaban ya empequeñecidos y a punto de desaparecer,

comenzaban a crecer, los cadáveres que acababan de nacer de la tierra cubiertos de canas retornaban a la tierra. Todo cambió, de acuerdo con la vuelta del universo, y la generación y el nacimiento quedaron dispuestos como ahora, ya que lo mismo que el universo se gobierna por sí, sin intervención del Ordenador, habían sus partes de obrar por sí mismas, y por eso conciben y engendran y crían.

Los hombres, independientes del *daimon* o divinidad subordinada que tenía el encargo de cuidarlos y pastorearlos, y encontrándose con que muchos animales se habían vuelto feroces, se hallaban llenos de peligros y sin artes para procurarse los alimentos, que ya no hallaban espontáneos. Fué entonces la dura necesidad la que les fué sacando de dificultades. El laborioso aprendizaje nos dió lo que llaman dones de los dioses: el fuego, de Prometeo; las artes manuales, de Hefesto, y su compañera, la agricultura, de otras divinidades. De estos comienzos viene todo lo que hace humana la vida, ya que, abandonados por la divinidad, tienen, como todo el universo, que gobernarse por sí, en esa alternancia de modos de vivir y de nacer que constituye el ciclo del mundo.

Tal es el último mito platónico. El filósofo ha ido a buscar en la recóndita tradición arcaica de ciclos en la existencia de la humanidad los temas que le sirven para explicar, junto al porqué de la insuficiencia de los hombres para gobernarse a sí mismos, toda una cosmología y aun casi una teología. Por no se sabe qué caminos, Platón alcanzó a captar, como Hesíodo, como Empédocles, un viejísimo saber tradicional, que traslada a un mundo que se racionaliza hasta el punto de querer formar, desde el mando político, mediante la eugenesia o la pedagogia y demás medios racionales, de los distintos temperamentos humanos, el tejido de una gobernación ideal.

Al político corresponde tramar una especie humana en que se mezclen valor y prudencia, violencia y saber.

En la generación se cuidará la mezcla adecuada, pero las faltas del natural se corregirán con la educación. Sin ella, los hombres quedan sometidos a servidumbre. La educación es la que ha de corregir el exceso de violencia o el de prudencia, la fogosidad o la blandura (308 *e*-309 *c*).

El *Político*, que pertenece a una época inquieta y esperanzada, nos demuestra que muchos temas que tendrían su desarrollo en el *Timeo* están ya elaborados. Esto prueba la importancia de la enseñanza oral en esta última etapa de la Academia. Las obras escritas reflejan lo que iba siendo expuesto antes de las lecciones de Platón ante sus numerosos discípulos. Y quizá ya no todo lo que maestro decía.

XVIII

Entre las últimas obras de Platón, el *Filebo* es un diálogo con características especiales. Privado de dramatismo, escrito sin preocupaciones artísticas, sin embargo vuelve a traer a escena a Sócrates, como el *Fedro* y los diálogos de épocas anteriores. Su tema va a ser el eje de las filosofías éticas posteriores a Aristóteles; Epicuro, Zenón, tomarán posiciones precisamente alrededor del concepto del placer.

En torno a este problema Platón, sin embargo, desarrolla no una ética, sino, de modo bien característico de su última época, una ontología. Es el concepto del ser el que viene a situarse en el centro de la discusión. Como un virtuoso de la dialéctica, Platón borda alrededor del tema central toda una serie de discusiones adventicias.

Sobre el concepto de placer, que se basa en la doctrina médica de la evacuación y repleción, se entrelaza el tema del ser, y, en tocando éste, el filósofo vuelve al problema del ser único de los eleáticos, o del ser múltiple y no ser, sino volverse o llegar a ser, de Heráclito.

La ontología platónica, que venía elaborándose desde años atrás, desde el *Lisis* y el *Protágoras,* y aún más desde el *Fedón* y el *Banquete,* intenta salvar esta contradicción entre ser y no ser, uno e infinito. Así aparece el concepto de medio, intermedio *(mesos, metaxy).*

En el presente diálogo da forma definida a este concepto ontológico, que pone en movimiento al uno quieto de los eleatas y permite orientarse en la inasible multiplicidad heraclitea.

El enlace entre este problema ontológico y el tema moral de cuál es la vida buena y feliz, se verifica de un modo bastante incomprensible para nosotros los modernos, y es aquí donde, por más que nos esforcemos, sentimos a Platón lejos.

Tenemos, en el concepto del ser, lo Mismo como opuesto a lo Otro, y otra pareja de opuestos la forma lo Divisible y lo Indivisible, que equivalen a su vez, respectivamente, a lo Ilimitado y el Límite. Por esta escala ontológica Platón se remonta a la identificación del ser con la Causa suprema, es decir, con la divinidad; al ocuparse ellas del Límite, y resultar éste el *noûs*, el razonamiento de la divinidad, las matemáticas se le vuelven no ya teología, sino Dios mismo, «integradas en el cuerpo y sobre todo en el alma, matemáticamente constituída, del Universo fabricado por el demiurgo» (BOUSSOULAS). Ello ocurre porque «en lo absoluto, lo Inteligible no se distingue de la inteligencia» (J. MOREAU). Platón luchó también, a su modo, con el Angel, y el nombre que creyó oír de la divinidad fué el de Bien.

Las ideas pueden alojarse en cada uno de los géneros: causa, límite, mixto e infinito. Para comprender bien el *Filebo* hemos de tener presente siempre el mundo del *Timeo*, diálogo escrito por la misma época, bien que se discuta entre los autores la prioridad de uno u otro. A la luz de esta relación queda descubierta la función de las ideas en la ontología platónica: actúan como Límite y «por una parte desmenuzan la eternidad, y por otra enlazan sus fragmentos, para reconstruir la unidad» (BOUSSOULAS).

Mas, para llegar a estas especulaciones metafísicas, el arranque se halla, no lo olvidemos, en la ética: ¿qué es el placer? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su valor? En

una vida feliz no puede faltar ni el placer ni la sabiduría: en la mezcla de uno y otra consiste la vida buena, y no tienen razón los que se deciden exclusivamente por uno de los dos términos, al menos cuando el problema se piensa desde un punto de vista humano.

Gran importancia adquiere en este punto la idea de la medida *(métrion)* como elemento capital en la escala de los valores y aun como ingrediente en la ontología. El polo opuesto de la mesura sería una sucesión de deseos y placeres extremados.

Platón trabaja en la construcción de su sistema, mientras polemiza sobre una cuestión abierta al debate de los filósofos morales. Sabemos que, no lejos del mundo de la Academia, Eudoxo sostenía que el placer era el sumo bien, y es probable que Aristipo, el hedonista entre los socráticos, esté criticado en las consideraciones del *Filebo.* A uno y otro alude, pero no se deja coger por ese planteamiento del problema, y sigue ocupado en determinar otros conceptos. Así, la clasificación de las artes prácticas según lo que contienen de exacto y científico, o, más precisamente dicho, de geométrico, ya que es en el mundo inteligible donde se pueden aplicar exigencias absolutamente científicas (no en lo sensible, diríamos, sino en lo que alcanzan los aparatos de precisión de la dialéctica); o la ordenación de las ciencias del número, de la medida, del peso, según su jerarquía de exactitud. La exigencia helénica de precisa exactitud aquí supera y vence a un arte práctico, como eran las matemáticas orientales, y sienta las bases de una verdadera ciencia. La graduación entre las ciencias corresponde a la exactitud que ellas alcanzan.

Por eso queda aún por encima, como más exacta, la dialéctica, a la cual corresponde, inferior en su fin y exactitud, como las matemáticas prácticas a las puras, la retórica.

A lo largo de *Filebo,* una exigencia de pureza va señalando el término más excelso. Así va quedando

el discurrir *(phroneîn)* como opuesto al mero gozar *(chairein)*; y así, el término elevado frente al placer es el ejercicio de la inteligencia *(noûs)*. En este dilema entre placer y pensamiento viene a recapitularse todo el diálogo, y entre los dos extremos Platón va a resolver el problema ético con un concepto ontológico: el de mixto. Ni uno ni otro de los extremos puros es adecuado al hombre, ni uno ni otro entra en su plena pureza como elemento de felicidad.

Tomando como criterio lo mesurado, lo equilibrado y justo, vendría como valor máximo la ausencia de placer; en segundo lugar, lo proporcionado y hermoso; en tercero, la inteligencia pura; en cuarto, el ejercicio de ésta, incluso en sus grados inferiores de «opinión», y sólo en quinto lugar los placeres puros, es decir, propios del alma y en los que el cuerpo no toma parte. Así, esta escala de valores se ordenaría desde una esfera suprema, absolutamente ideal e inhumana, hasta una zona adecuada para filósofos. De ella se derivan conceptos morales, y en la doctrina platónica ulterior aparece como una conquista este «estado neutro», esta ausencia de dolor que constituye un valor positivo, precisamente en cuanto nos sitúa de modo neutral en el otro polo de esa peligrosa perturbación irracional que es el placer.

Platón llega aquí a las alturas inhumanas de su doctrina. Se completa el ciclo personal de quien arranca de Sócrates y de la Atenas del siglo V para llegar a precursor de milenios de desprecio de lo material. El Platón del futuro, el del *Timeo*, tan leído y estudiado por la posteridad, como arsenal al que acuden los místicos y los despreciadores del cuerpo, se presenta muy lógicamente a continuación del *Filebo*. Aunque ya habían hablado de «incorpóreo» el pitagórico Filolao y el eleático Meliso, es Platón el que hace un sistema de lo que luego los humanos llamarían espiritualismo, idealismo y cosas parecidas. En efecto, Aristóteles ya ve claro que Platón fué el primero en darse cuenta

de que discurrir *(noeîn)* no es cosa corpórea *(somatikón)*, como es la sensación (*De anima*, III, 3, 427 *a*).

El *Timeo* es una especie de afirmación iluminada: todo se explica en él, desde los secretos del alma humana hasta la organización del universo. Parece que la sobria contemplación del cielo, aplicándole los cálculos astronómicos y midiendo su maravillosa regularidad y exactitud, le hizo ver a Platón que tal máquina, con su movimiento propio, era un ser vivo, y con su regularidad, un ente divino. En esta contemplación se penetró de cómo podríamos vivir no en este mundo, con esta carne y huesos, en este aire, bebiendo este agua, sino en otro mundo de éter y divino, de una sutileza y perfección de la que sólo la contemplación del cielo nos da idea. Esto enseñó Platón a leerlo en la «alma región luciente» que fray Luis de León cantaría, acordándose de una noche de paz bajo el cielo estrellado. Bien es verdad que Platón, maestro de escépticos, ya dice que todo ello no es la verdad misma, sino lo que está al alcance de los pobres humanos: un cuento verosímil *(eikòs mythos)*.

Platón ha dejado, en esta contemplación del cielo guiada por los cálculos astronómicos, infinitamente atrás a la ingenua visión de la religiosidad popular y al presuntuoso materialismo de Anaxágoras, que hacía del sol una piedra incandescente. Al Dios único ha llegado por la vía de necesitar, frente a las ideas, un principio dinámico e inteligente; pero en este momento de contemplación del cielo «de innúmeras estrellas adornado», Dios se le vuelve algo astronómico y panteísta. En efecto, el movimiento celeste le sugiere a Platón una creación no resultante del azar y la inconsciencia automática, sino hecha por Dios con razón y ciencia (cf. *Sofista*, 265 *d*). Ese mismo Dios activo es un subordinado al Dios único y eterno, y el autor y padre de todo, el Demiurgo que ha hecho este mundo, ha obrado a imitación de un modelo divino, eterno, ideal, perfecto *(Tim.*, 29 *a)*. El Padre que engendró

el mundo se gozó en su criatura y procuró por ello llevarla lo más cerca de su modelo eterno (37 *c*). Eso explica la perfección que se observa en los movimientos celestes. Platón da una gran importancia a la idea de un creador, lo cual es nuevo en Grecia y había de ir dominando en el futuro, sobre todo cuando, de acuerdo con la Biblia (y también sobre la base de cosmogonías populares), se trasladó al plano histórico lo que en Platón (como muy bien ha señalado J. Moreau) tiene un significado simbólico, pues para él el universo es eterno, y el tiempo es contemporáneo del universo mismo; por lo cual no existe creación en el tiempo. Sólo por una adaptación a las cosmogonías populares se entendió que hablaba de creación, y también en cuanto el universo es aparencial y conocible por los sentidos resulta no eterno, sino nacido *(Tim.,* 28 *b).*

Pero el modelo eterno que el Demiurgo ha tenido presente apunta hacia la zona inmortal del ser.

Desde las alturas de la noche estrellada contempla el filósofo la absoluta limitación del hombre. Platón desprecia lo cotidiano, prescinde de los halagos del arte, admira en los astros el mundo incorruptible y se siente, en la extrema vejez, en vísperas de pasar al mundo corruptible de la tumba, del que le librará sólo el fuego, mañana en la pira, inmortal. La contemplación del movimiento del Universo libra de ser ateo *(Leyes,* XII, 966 *e).*

Así contempla, como cima de la perfección, un mundo que es animal, es decir, animado por un alma propia, la divinidad suprema, el Noûs del todo, fuente de su movimiento *(Tim.,* 30 *b);* un mundo, por lo demás, cerrado y esférico (33 *b*), completamente distinto de los animales corruptibles del mundo sublunar. La matemática pitagórica pesa de modo decisivo en esta idea del mundo, pero la deducción platónica procede por sus pasos al hacer esta afirmación: es el mundo redondo porque la esfera es la figura más perfecta, es

animado porque el alma es el primer requisito de perfección, que no podría faltarle.

El tiempo queda separado del ser *(Tim.,* 38 *a-b)*, operación filosófica por excelencia, hecha posible por ligar el tiempo a las revoluciones celestes, las cuales comenzaron, si no en la historia, en el símbolo de la creación.

Esa creación en grados es una especulación platónica sin raíces ni en la cosmogonía tradicional ni en el pensamiento filosófico anterior. No es muy helénica la idea de la formación de los seres vivos en manos de los dioses inferiores, a imitación de la que el Demiurgo había hecho del mundo y sus esferas (41 *b-c*), pero Platón llega a este compromiso en vista de las limitaciones e imperfecciones de los seres creados terrestres o sublunares y para resolver de alguna manera el problema teológico del origen del mal.

Por lo demás, y aun con la terrible contingencia que aqueja al hombre, hay un estricto paralelismo entre el universo y él. Platón (*Tim.,* 44 *d* y sigs.) recoge la idea, que hoy sabemos que tiene sus raíces en Oriente, de que el macrocosmo está reflejado en el microcosmo, y que la esfera del universo se repite en compendio en la figura del hombre, con los brazos extendidos para dar mejor la idea de la circunferencia en que queda inscrito. Y aun los órganos han sido añadidos a lo esencial, que es la cabeza, compendio aún más breve de todo y donde se aloja (68 *d,* 70 *b*) la parte inmortal del alma, separada por el angostamiento del cuello de la otra parte del alma, que vive en el pecho y es mortal, aunque sea lo que anima y sostiene al animal. Más inferior por debajo del corazón y el diafragma, vive la parte vegetativa del alma, donde residen los instintos y las pasiones (37 *b*).

El verdadero microcosmo es, pues, la noble cabeza humana, marcadamente separada por el cuello, que así divide lo noble de lo menos noble, lo inmortal de lo

vital. El dualismo de alma y cuerpo se refleja así del modo más claro en la estructura visible.

En esto, como en todo lo demás de las concepciones platónicas acerca de la fisiología y la cosmología que se exponen en el *Timeo,* late la optimista teleología de Sócrates. Naturalmente que, desde la pobre exposición que de ella hace Jenofonte, el desarrollo es enorme, y Platón lo orquesta con influencias orientales y complejas ideas de dispares mundos, pero es aquella teleología la que permite a Platón ordenarlo todo y desarrollar un sistema coherente. Al final del propio *Timeo* leemos una exposición de la biología radicalmente teleológica. El polo contrario es el materialismo de Demócrito. Los griegos alcanzaron a formular las dos opuestas concepciones que luchan en la Historia y que se oponen todavía en no resuelta teomaquia.

Platón examina los sentidos para alabar sus perfecciones. Es el primer tratado del optimismo socrático, que desarrollarán ampliamente los cristianos, hasta nuestro fray Luis de Granada. El gozo del hombre sano, con noble sangre, que vive bajo un cielo límpido, se refleja en estas páginas trazadas por un viejo apartado del mundo, un precursor del misticismo y ascetismo que propugna el abandono de lo que se ve para tomar lo que no se ve (51 *c*).

El análisis del *Timeo* nos llevaría a escribir un libro mucho más extenso, y en muchos aspectos no le sonaría al lector muy nuevo, pues lo que se suele llamar sistema platónico, y platonismo y aun neoplatonismo, ha pasado a la posteridad precisamente por esta obra, una de las más estudiadas siempre, y la única conocida en la Edad Media occidental, ya que sólo ella de todas las obras de Platón circuló en latín.

Pero lo que el *Timeo* tiene de sistema es una mezcla de inspiración poética y de hipótesis científica. Hoy nos parece más bien lo primero que lo segundo, pero es ése el destino de las teorías de la ciencia a medida que van siendo superadas. Es sistema el *Timeo* en la

medida en que Platón, por un gran esfuerzo de imaginación y de pensamiento, sale de las preocupaciones metodológicas y epistemológicas que le hicieron maestro de los escépticos.

Lanzado ahora Platón en alas de la inspiración y de la hipótesis científica llega al análisis de las substancias (oro, agua, aceite, resina, vino, diamante, etc.) en un tono místico y analítico que preludia el de los alquimistas, si bien el intento de relacionar cada elemento y cada cuerpo con una forma geométrica regular demuestra su afán ante todo científico y clasificador.

En un marco científico recoge el universo entero: desde el alma cósmica, el Noûs supremo que todo lo anima, y los cuerpos celestes, hasta la materia y los cuatro elementos; desde el demiurgo que ha creado todo orientado hacia una finalidad, hasta las condiciones de la sensibilidad del hombre y las perturbaciones psíquicas y orgánicas que le afectan. Es, más que una enciclopedia filosófica, una epopeya donde la teología y la medicina, la astronomía y la psicología, la antropología y la física contribuyen a explicar los enigmas del universo.

Pero, en lugar de acudir a ellos con espíritu crítico y sobrio, hay como una embriaguez en la multiplicación de entes: los principios y los elementos se encadenan y personalizan, y las procesiones de seres en las que místicos y neoplatónicos hallarán satisfacción, están aquí ya apuntadas.

El pitagorismo guía a Platón cuando calcula como proporcionadas las distancias entre los astros, y cuando en esa proporción encuentra el fundamento de la música celestial de las esferas. También debían parecerle proporcionados los grados que separan al Dios supremo del Demiurgo, y sucesivamente distancian a los astros, los *daimones* y los humanos. Como cada astro se mueve, le parece evidente que ello demuestra un alma *(Tim.,* 41 *d),* y así no hay nada de mecánico

en ese universo vivo y animado, que, en la noche, le debía parecer, al viejo filósofo entre los olivos de la Academia, que respiraba con una como regularidad infinita.

En esa escala celestial de los distintos seres inteligentes, el hombre sólo excepcionalmente, cuando es filósofo, asciende a participar del grado superior de inteligencia, el *noûs,* que caracteriza a los filósofos haciéndoles subir a las alturas de los dioses, y los coloca por encima de la prisión de la apariencia u opinión *(doxa)* que encierra a los pobres humanos (51 *e*).

Para el futuro de la humanidad fué decisivo que para la interpretación de la materia eligiera aquí Platón la teoría de los cuatro elementos de Empédocles, en definitiva triunfantes sobre el átomo para largos siglos.

El esfuerzo de síntesis que caracteriza al *Timeo* ha llevado a algunos críticos a negar su autenticidad, ya que sería en todo caso una reelaboración, posterior a la muerte del maestro, en vista de las nuevas doctrinas físicas nacidas al estímulo del pensamiento de Demócrito.

Pero no es suficiente que hallemos en esta obra referencias y complementos a muchas otras obras y doctrinas para pensar que hay en ella elementos dispares. La amplitud de la mirada, «que abraza en unitaria ojeada lo absoluto y lo relativo, desde la más excelsa de las ideas a los más menudos detalles de la vida de relación» (STEFANINI), nos garantiza la mano del maestro.

XIX

Ninguna obra más se ha publicado de Platón en los últimos cinco años. La muerte de Dión se llevó sus últimas ilusiones. La filosofía no tiene en este mundo su reino. En el *Timeo* ha dejado escrita una enciclopedia que, en contraste con la *República,* no trata de los hombres, sino del hombre, del universo, de Dios. Es la filosofía de la soledad en que había resuelto morir el filósofo.

Ha muerto a los ochenta y un años de edad (en 347-6 a. de J. C.), esta noche; se esperaba la muerte, pues su cuerpo fatigado no podía ya sostener más su alma. La enfermedad, solía decir *(Tim.,* 85 *e),* «desata las amarras del alma y la deja libre». Así ha sido roto sin duda en él aquel encanto por el que cada alma, por miedo al Invisible, queda ligada al cuerpo y a este mundo *(Fedón,* 81 *c).*

Ayer aún le hicieron compañía, con sus discípulos, una flautista tracia y un oriental, un caldeo, con el que sin duda habló de los astros y de la inmortalidad.

En su testamento instituye heredero de sus dos fincas a Adimanto, su sobrino, así como del dinero (tres minas, o sea 180 dracmas), dos vasos de plata y un anillo y unos pendientes de oro, cuatro esclavos y un crédito de tres minas contra un cantero. A su esclava Artemis la manumite en el mismo testamento.

Los discípulos seguirán aquí, en la Academia. Esto es nuevo en Atenas, pues no se ha conocido ninguna

fundación privada. Que aquí se adore especialmente a las Musas no borra su sello personal a esta institución. Parece que así perdurarán las escuelas filosóficas. Espeusipo, el caro discípulo, hijo de Eurimedonte y de Potone, la hermana del maestro, es sin duda el llamado a dirigir la Academia.

Filipo de Opunte, amanuense del maestro en estos últimos tiempos, cuida de ordenar su largo último manuscrito, una nueva y más amplia enciclopedia política, donde —¿quién lo diría?— el maestro vuelve a plantear, desde su retiro y tras el desengaño, el tema del gobierno filosófico de los hombres.

La clave de ese gobierno está en la educación. Es en los niños donde hay que hacer que placer, amor, dolor, odio, nazcan ya en edad irracional, de modo que cuando ejerciten la razón vayan de acuerdo con ella *(Leyes,* II, 653 *b).* Por eso el jefe de la educación es el verdadero garante de la ley y de la constitución de la ciudad *(Rep.,* III, 412 *a; Leyes,* VI, 765 *d).*

La primera educación será musical, pues en el hombre se manifiesta la razón precisamente a partir del sentido del ritmo, de que el animal carece *(Leyes,* II, 653 *e).* De ese sentido del ritmo arrancará el recto ejercicio de la razón, conforme les parece recto a los hombres honestos y a los ancianos (659 *d*).

La importancia de esta educación se puede juzgar pensando que el niño es el más inmanejable de todos los seres vivos (VII, 808 *d*). Pero como en el niño está la continuidad de la ciudad, más que de sus padres, es interés de la ciudad que sea educado, por las buenas o por las malas (804 *d*).

Los juegos mismos se fijarán para siempre (798 *c*). ¡No más cambio en una sociedad llegada a su perfección!

Junto al cambio, el otro gran peligro es la individualización, la singularización; nada, pues, de vida privada, que es, al sembrar la diferenciación, causa de males para la ciudad (788 *a*).

Lo mejor sería que así como a los animales los rige el pastor, a los hombres los gobernaran seres superiores, *daimones,* como parece ocurrió en los tiempos de la fábula, mas puesto que no es posible volver a esto, abandona Platón la ilusión del tirano filosófico y del gobierno de los filósofos, y acude al último remedio: al imperio de unas leyes justas que detengan todo cambio, impidan toda revolución y sujeten la marcha de los hombres en un momento de felicidad lograda. La ley es una manifestación de la razón humana, pero también de la inteligencia divina. Desengañados del hombre, acudamos a esta manifestación del Sumo Bien. Frente al *homo mensura* de los sofistas, tenemos en la ley *(Leyes,* IV 716 *c),* de otro modo que en el *Critón,* una expresión de lo divino, de lo más divino, que es la justicia, no a través de las augustas leyes tradicionales de la santa ciudad, sino canalizada por el recto ejercicio de la razón, lo divino en el hombre. Simbólicamente, toda danza, toda canción será sagrada e inconmovible; hieratizada como en Egipto *(Leyes,* VII, 799 *a).*

Platón se cree con derecho a violentar la naturaleza y los instintos porque él mismo se ha orientado de una manera muy especial, y porque está poseído de aquella fuerza socrática que era capaz de entrar en lo más íntimo del hombre a sangre y fuego.

Una ciudad de 5.040 ciudadanos, ni uno más ni uno menos, número ideal para los repartos, pues tiene 59 divisores, entre ellos los diez primeros dígitos, es la que Platón soñaba con fundar todavía. Con gente venida de todas partes, si no se puede lograr una colonia homogénea. Se fundará en un solar nuevo, a unos kilómetros del mar, para evitar que con el puerto entre dentro de sus murallas un despertador de la codicia y la corrupción.

Las líneas generales de la *República* subsisten. Los lotes de cada ciudadano son indivisibles e inalienables, y los nacimientos han de ser regulados para el man-

tenimiento del dicho número de ciudadanos. Una economía cerrada, con moneda sin circulación en el exterior, mantendrá constantes los niveles de riqueza familiar. El legislador lo prevé todo geométricamente, si bien tiene en cuenta las prescripciones de la medicina para escoger y aconsejar orientación, agua, vientos dominantes, y todo lo conducente a mantener la salud de la soñada colonia.

El gobierno será exclusivo de la clase de los filósofos. No es en la excelencia de los gobernantes en lo que el orden reposará. En lugar de basarlo en la clase primera, como en la *República*, una serie de elecciones y selecciones, minuciosamente previstas por las leyes, aseguran un gobierno mixto de aristocracia y monarquía.

La educación y el matrimonio son los dos pilares de la ciudad imaginada. En ambos está la clave de la continuidad, el mantenimiento de la perfección. La generación es regulada, y se encomienda a matronas especiales vigilarla. La educación se reglamenta desde los primeros juegos: el ritmo y la música se fijarán de modo inmutable, pues, si los cambiamos, cambiarán las almas, y la ciudad quedará inestable.

El plan de estudios viene a ser semejante al trazado en la *República*. Menos riguroso en cuanto a los escrúpulos morales frente a la poesía tradicional, reflejando en algunas opiniones científicas nuevas ideas (quizá ya el heliocentrismo), el maestro repasa en conjunto las ramas de la educación helénica.

Las mujeres serán educadas a la manera espartana casi. Sin distinción de los hombres, si bien separadas de los varones desde la primera infancia (*Leyes*, VII, 804 *d*, 794 *c*). El modelo nórdico le seguía gustando a este ateniense aristócrata, dorizante por temperamento.

Las nuevas ideas científicas pesan por su parte también en el filósofo. Son consideraciones basadas en la medicina las que le guían en sus ordenanzas sobre

el crecimiento, el trabajo y la alimentación, o sobre el ejercicio que conviene a las embarazadas (789 *a*).

Comidas en común, prohibición a cada artesano de trabajar en otro oficio que el suyo, limitación del comercio exterior y de la entrada de extranjeros, tal establecen otros capítulos de las leyes ideales.

En cuanto al *eros,* el viejo maestro lo sublima y purifica cuanto puede. En las *Leyes* tiende a limitar al matrimonio las relaciones sexuales, excluyendo las antinaturales y aun las naturales pero libres. En este punto, el contraste con la comunidad de mujeres e hijos en la clase dirigente de la *República* es completo. En su último escrito el filósofo previene contra los que falten a una monogamia que parece reflejo de la que se observa en la naturaleza, por ejemplo, en las aves.

El fin de la *República,* más que asegurar la convivencia de los ciudadanos, es asegurar la perpetuación de la especie de los filósofos. El de las *Leyes* es más bien lograr una ciudad donde la justicia esté asegurada, y donde una vida inmutable sirva a la gloria de los dioses y a su culto.

Las *Leyes* desarrollan bastante la teología del maestro. Existencia de los dioses, providencia, justicia, tienen su correspondencia en el culto rendido en la ciudad de los hombres. Frente a la cosmología de los jonios, frente a la pura consideración «fisiológica», el maestro ha establecido que más allá de los elementos y de los átomos está un Alma, un Intelecto. Comienzo de toda generación y todo movimiento es el Principio mismo, la Causa primera. Dios es, para el filósofo como para la tradición, «principio, fin y medio» de todas las cosas *(Leyes,* IV, 716 *a).* La tradición impone normas de ritos, culto, respeto (V, 738 *c*).

¿Cómo se combina este principio único, este alma del universo, con las almas de cada astro? No de otra manera que como el Dios único se manifiesta distinto

y superior, pero no incompatible con los dioses del politeísmo tradicional.

El mal puede parecer incompatible con un gobierno providente del mundo. ¿Cómo es que la injusticia o el vicio puede aparecer triunfante? La concepción de una armonía universal, de un plan de designios en vista de una finalidad total, se levanta por primera vez para consolar a los humanos. Neoplatónicos y cristianos, padres de la Iglesia y filósofos optimistas como Leibniz, «no harán más que explotar y desarrollar los argumentos de las *Leyes*» (E. DES PLACES). La religión sale así de los horizontes arcaicos, y Platón viene casi a coincidir con el profeta: «Porque quise la misericordia y no el sacrificio, y la ciencia de Dios más que los holocaustos» (Oseas, VI, 6). A través de un sueño de justicia, Platón ha llegado a la concepción de un reino de los espíritus, donde el Sumo Bien gobierna y compensa.

La religión antigua no daba una concepción completa del mundo ni informaba con certeza sobre los dioses, ni sobre el origen y fin del hombre, ni sobre la inmortalidad personal. Platón construyó el primero una interpretación religiosa y teleológica del mundo.

Es, sin duda, la meditación sobre esto lo que ha aislado e individualizado más a Platón y a los suyos. Los atenienses piensan, sin duda, que en la Academia se dedican a una faena inútil algunos hombres extraños e irreales. La filosofía sentida desde muchos años antes como doctrina de salvación *(Gorg., 526 c)* ha convertido a Platón en un puro *homo religiosus,* que por otra parte, en su retiro, no se siente egoísta, como Heráclito o Parménides, sino capaz de pensar para la humanidad, a fin de hacerla mejor y, según él lo entendía, más feliz,

Esto le ha servido a Platón de consuelo mientras a su alrededor, durante más de medio siglo, un *demos* desorganizado y en disolución se ha mostrado tan ingobernable como inepto para gobernar.

Tal vez por eso Platón, pensando en las causas de esta degeneración moral, establezca en sus *Leyes* castigos de gran severidad contra los que duden de la doctrina ortodoxa establecida acerca de los dioses y su providencia. Son los sofistas, los tiranos, los demagogos, los profetas de una religión popular con tendencia al individualismo: todos los enemigos de Platón en su carrera, los amenazados por estas penas severas que establecerá la ciudad ideal.

Un consejo nocturno es la garantía del cumplimiento de las leyes. A él compete vigilar el comportamiento de todos los ciudadanos, y, aunque el filósofo ahora no lo especifica, son las luces del estudio de la filosofía las únicas que pueden guiar en su difícil misión a estos ciudadanos superiores, cargados con la responsabilidad de la felicidad de todos. Su misión es —como era la clase dirigente en la *República* trasunto de la parte superior del alma— dar unidad y conciencia a la ciudad. Son hombres sin miedo, jefes sobrios de soldados que beben, sin los cuales sería más difícil luchar con la embriaguez que con los enemigos (*Leyes*, II, 671 *d*).

Platón fué el primero que repetidas veces intentó organizar a los humanos conforme a lo que él descubría más allá de las estrellas. Llevó su ideal a lo que estudió allá arriba, en lo que será empíreo dantesco o inmensidad finita e incalculable. Dominador de los dos caballos de su alma, fué capaz de subir al dorso de la bóveda celeste (*Fedro*, 277 *b*), y, sin embargo, no renunció a guiar hacia allá a los humanos, y quiso establecer una y otra vez su reino en este mundo.

EPILOGO

Al final, más de un lector se preguntará (como un joven conocido mío al terminar la *Vida de Jesús*, de Renán); ¿Y es esto todo? ¿De esto poco salió tanto? ¿Y los milagros? ¿Y tantas doctrinas platónicas que aquí no están todavía?

Los siglos han pasado por el gran filósofo, dejando sobre él maravillosas concreciones. A un profesor de filosofía, es verdad que con ambición de salvador de la humanidad, cristalizaciones ulteriores lo hacen aparecer como un profeta, un vidente, un místico... Un platonismo eterno ha resultado del descubrimiento de la filosofía como preparación a bien morir; del desprecio del cuerpo, del menosprecio de los goces sensuales, de la creencia en la inmortalidad del alma. Las más altas formas de religiosidad han resultado platónicas.

Sin duda que algunas de estas ideas estaban en el aire de la época, en esa sublimación religiosa que desde un extremo a otro sacudió al mundo antiguo; pero Platón supo presentarlas de modo persuasivo y hermoso, haciéndolas suyas al ampliarlas y poner en ellas su sello genial. La diferenciación de nuestra cultura occidental se debe a Platón, como a su maestro Sócrates y a su discípulo Aristóteles. Lo que ellos tienen de original diferencia nuestro mundo del parecido general que en etapas más antiguas se extendía como

un color uniforme entre las culturas y razas más diversas.

Para medir la originalidad de estos pensadores hemos de recordar que ellos no tienen la culpa de que la humanidad haya reposado durante siglos sobre ellos. Una pereza de milenios no debe hacernos aborrecer a aquellos hombres geniales, copiados y repetidos por generaciones de imitadores.

Quisiera dar a nuestra lengua un Platón pensado en nuestro tiempo. Cada época y cada gente ve a su modo a los grandes hombres, y yo no querría dejar incumplido el deber de la mía respecto del filósofo. Me siento lejos, nada filósofo, incapaz como discípulo, pero he intentado la empresa a mi manera.

Platón se va haciendo a sí mismo, va creciendo desde el mismo día de su muerte. Cada generación va platonizando. Son los renacentistas florentinos o los filólogos alemanes los que renuevan y hacen más nuestra la comprensión de árabes y bizantinos.

Platón neoplatonizado es un maestro de misticismo. León Hebreo y fray Luis, como antes Marsilio Ficino, cuando exponen a Platón no lo separan de Plotino ni del Areopagita. En el filósofo hay un maestro de amor, y el de Don Quijote por Dulcinea es un amor platónico. La pastoral y la mística aprenden del mismo.

Una doctrina secreta acompaña muchas veces, y ya desde el principio, al platonismo. Lo inefable está en las alturas contemplativas y eróticas, donde se sabe todo de modo inexpresable. Y lindando con esa sabiduría completa, la cautela y el escepticismo, en contraste absoluto. Los más grandes escépticos de la antigüedad son platónicos, como lo son los más grandes místicos.

Cuando creemos pensar, en nuestro espíritu juegan las palabras. Y las palabras no son nuestras, sino al revés: ellas dominan nuestro pensamiento. Platón, como gran filósofo, fué gran creador de palabras, y las palabras con que pensamos son en buena parte

creación suya. Alguno nos dirá: «Pero, escéptico o místico, ¿qué tengo yo que ver con Platón?» «Platón —responderemos— está pensando en tu cabeza. Ahí donde crees pensar tú, juegan, un poco por tu voluntad, un poco por ellas solas, las grandes palabras que Platón y los demás filósofos han inventado, y que a través de la poesía o del tópico han llegado a ti, que quizá no has leído una línea de él.

La repetición de esas grandes palabras las va desvirtuando y gastando, y por reacción contra ellas es como los filósofos adelantan algo y ofrecen a los humanos palabras o conceptos nuevos. Ese tópico manido fué quizá un sublime relámpago en la cabeza de Platón. Es preciso no olvidar esto cuando nos adentramos en la lectura de sus originales, para sentir admiración ante el creador aun allí donde, al leerlo por primera vez, nos parece que ya lo habíamos conocido, y no en una existencia anterior, sino en esta sublunar.

Pero es que si este libro puede servir de introducción a la lectura del filósofo (que no de sustituto de ella), también debe advertir del peligro de que no la encuentre el lector suficientemente interesante. Necesita el que lee a Platón partir de donde él, para medir su originalidad, y repensar todo lo que él pensó para hacer una pequeña parte del esfuerzo que, para todos los que venían después de él, hizo el filósofo durante su vida.

En este continuo pensar Platón no se preocupó de la consecuencia. Se contradice, o bien opera dialécticamente para ver adónde llega después de los sueños que soñaba despierto en sus mitos. Aunque es el autor primero con *Obras completas*, es tan poco libresco que las contradicciones resaltan en sus escritos, y no se copia nunca, sin dogmáticos *loci paralleli* que le sirvan de descanso en su labor original. Se enfrenta con cada problema, de nuevo, como si nunca lo hubiera hecho, ni él ni nadie.

Quiere hacer tanto con la filosofía, que es más que un filósofo. Pero los filósofos todos han aprendido siempre más de la mitad de su filosofía en Platón.

No creo haber hecho mío, para escribir este librito, todo lo que pensó Platón. Se podía escribir otro libro y de otra manera, pero me parece que éste es un libro de ahora y para nosotros. En él tiene su parte este cielo, cuyas constelaciones él vió lo mismo, y este sol, y también estos campos, en los que soñaba Unamuno (*Cancionero,* 395) al escribir sobre el ritmo:

Son peso, número y medida el santo
sustento del soñar,

y donde fray Luis de León vivió,

amartelado
del espíritu eterno, encarcelado
en el claustro mortal,

como podríamos decir de él con palabras de Quevedo (p. 19, Astr.). El teólogo agustino medio judío, comentarista una y otra vez del *Cantar de los Cantares,* tenía en la Flecha su conventual y humilde jardín de Academo. En el diálogo con poquísimos soñaba tal vez, a las orillas del Tormes, que continuaba la escuela ateniense. De ella tenía el gusto por la forma, el impulso inmaterial, el grito de insatisfacción poética:

morir me plau car no'm té prou lo viure,

que dijo el platónico enamorado Ausias March (35, 21).

Cada vez que sentimos esto, es que aquel viejo ateniense revive en nosotros.

Río Záncara, agosto de 1952.

Salamanca, agosto de 1954.